

رسالة إلى سـ

■ اني وصديقي العزيز،
تحية وبعد،

بجناس الشمع والدمع، استهل رسالتي هذه إليك. غفوراً بعسى الالتزامات موجرة بالخلدان.
أولُ شريعني قارس. وأنا اجلس إلى مكتبي عارياً كما خلعتني... وهكذا تكون كتابتي إليك. مادام روحك جسدي، وجسدي جسدك.

أكتب البن لتداني على الطريق، فإذا أستطيع أن أقول بعد للإخوة القراء، وهم يصرون على أنك أنت هو «الربّي» الذي تنشرُ بعض الصفح كلامه الصلد كالسراب؟ كيف أشرح هم أنك قميصه وروايته لا غير؟
على أية حال، فللإخوة القراء أن يقولوا عنهم وإشفاقهم، ولك أنت أن تقول مدير صمتك على وجه الغش. ولك أن تدخن حزنك وانتفاظك على شرفة مسائية ماطرة. ولي أن أدعي المقدرة على استيعاب صفتك البري.
لقد قدر لي أن أرافقك الآن من السنين، هي عمرك الموزع في الزميين، بين الهدى والضلال، بين توجس الحقيقة والفرح، بلواحين مشدودتين إلى نور الله، ولعمين داميتين على شبل الشيطان.

من مثلي يعرف عنوان دمك وسهولة روحك؟ من مثلي مارس طوقس غبطتك واجترع انفجارات شرايبك؟
وإني لأقول لك ما لم تقله أنت للناس... أصبح عن هديتك الرب، حين أرحت بظاهر فكك كيانك الشخصي عن مائدة عشائك الأخير. يسوعاً غلاباً، إشياء من تراكم التجربة وسفراًها للسخرية في الحالة الملوس منها.
يوم كنت كتابك الموزونة للفتة الأولى لم تذكر ما آلت فاعل. فوجع قالوا لك: «والشاعر أنت»، قلت: «لا بعني الشاعر»، وقالوا: «هانت الفصيدة فقلت: لا تعني الفصيدة».

ويوم سألك: «من أنت إذن؟»، طويت السؤال برقة وأملتته بالروح. ثم استبدت لي ذاتك القرد حياً: كُن أيها الطفل الجديد. كوني ليتها الشجرة. وما أيها التبع الألف، وتل تسابع الوجد لورذلك البرية.

نموتُ بي ونموتُ لك. غاربك حياً وأقصيني أحياناً.
لطالما عافيتنا قصصنا، وحيثن في الكثرة، كثيرين في التردد. ولطالما أمعنا الوجد فشفينا. . شهدتك عن كتب، متنبأً أظافرك المبطية في فؤاد العالم الأصم. شهدتك عالياً بالتواضع شامعاً بالبداعة القيا بكبرياء التكرس.
نصحتك بجزيرتي وأفرتك بنجاروتي وأفرتك فشدت من أزرعي وانتبهت فقلت قلبي ويزرت روعي وروعت في. رأيتك فاسفت بعري بالبحر وأشفت بخسن الحتام.

وهذا أنت، تجلسي اليوم قبالتك، مثل أبي يزجي لآبته موقفة للسقط وصعدا التكبث.
تقول لي إنك بلغت. مستشهداً بالله دون الشعب والوطن. . وتقول إن رسالتك كتبت بشيخي في شأن الله وشأنك. رسالة وما من جواب. صوت وما من صدق. يشرّ بتحرير الرطب وما هي عبودته تنكرس في كتاب التاريخ. شرّت برودة الأنة وما هي شعوباً لا تعارف وقلوباً لا تنأف وقبائل لا تتكاتف وفصائل لا تتحالف.

ويشرت بملكوت العدل الاجنابي وقسطاس الاشتراكية في الحياة الدنيا، وما هي فلاك تصدع وتضاريسك تنزع.
«ماذا تريدن أن أقول بعد؟» هكذا تنهري. وهذا تومي إلى الشغف، إلى كمين الغموض وقلق المفاجآت.
«ماذا أستطيع أن أقول بعد؟» وتجترأ المنفى، مجرداً ابن علق من كبرياء الكلمة الأخيرة، مستذكراً قول ابن عبد الله: وقشي وحلك وقوت وحلك وثبتت وحلك.

لطالما عيبت لأمرى لا يبعد لي بينة الفتور ولا يخرج على الناس شأراً سيفه. ولطالما بشرت الكافرين بكاوي العاقبة. ولطالما أذنت وطردت وصدقت وتحدثت. . مغترباً بالحق، مغترباً بالفتنة.

أنتذا اليوم، تطوي الورقة الأخيرة من كتابك الأخير، معرضاً عن نارك، رافعاً عن دخان الأرض، منصرفاً لي حيث شئت بمشيئة الله متفناً دون ذنبتك، زنتك دون صغراء، صغراء دون أبي ذر، ذراً في الفضاء الكوني، نطفة في السكون المحدود بحلمك المثلر أليد، دوراً إثر دور وكوراً بعد كور وقمصاً تلوم قميص. في العمرة المتجددة، في المنفى المتعاقب، تعاقب الليل والنهار.
ها أنت تصبح متشبهاً بالوجد: قل أيها الربّي أ قل، وإني لقميصك وروايوتك. أشتر دعوتك وأكرز بمعمودتك وأشهر سيفك

بأدراعين
مشدودتين إلى
نور الله
وقدميين
داميتين على
سبيل الشيطان



مصحح القاسم

من: مصحح القاسم

وصوتك، دمك وربانك، إلى يوم القيامة، إلى رعدة الكون القادم.

يا ابن أمي وأبي.

كنا على ربح. هكذا غادرت أرياض المدينة المنورة إلى البواب شيراز وعشق آباد.

على مشارف سيرايقو انظرتهم ولم يأتوك. ناديت. قرعت صيحاتك سفوح هملايا، راعياً قبل الأذان، بقرع نوابسه الكبيرة وما من مُصلين. رفعت أذانك الأخير على منارة تبليسي ولم يسمعوك.

هزهم وجيب قلبك من اكتافهم ولم يلتفتوا إليك. ماذا أنت فاعل بهم؟ ماذا أنت فاعل لهم؟

مكتفوا عارياً عرست هزالك على أرفصة العالم. جيت البحار، امتطيت سهوات الريح والغيم باحثاً عنهم. ولم تجدهم. ولم يظنوك لأنفسهم ولم يجيدوك.

من خشي اسمه والرفاهة إلى شجرة اسمها «الرامة». ومن استقبلوا إلى سالونكي وسان دييغو. من القاهرة إلى غرناطة ومن ستركهو إلى طهران. من هناك إلى هناك دائماً وأبداً. كأن لا هباء. مشياً على حشرتك مشيت. وحيداً في الزحام كثيراً في الوحدة.

نظمت صمتك التفتل وصفت حبيبتك الدامغة، ليقروا كلمة ناعمة. ليصنعوا عرائشاً ليرتقوا ثوباً وليفتنوا مدرسة. إذن، فليجمعوا عري أطفالهم إلى غري رومك. وليزعموا الحبيب. حجاباً. لعل شمساً أخرى تجدي. لعل ثوباً آخر يُشعر. لعل هواء حياً ينهض ويحيي.

ماخوذين بالتفاح، ومخبون وراء النوافذ، يرقون دموعهم المينة على الجثث المتراصة المتراسة تحت أسرة نومهم. تحت أيديم المقلوبة إلى مزاجيل أحسادهم وفيآثرهم حيث الأسرار الأفاقي، حيث السلاج القديم والسلاج المطفأ.

ماذا أنت صانع بهم؟ ما هم صانعون لك؟ يسألون عن جريمهم أكثرها يسألون عن رحيلهم. ولا سلا عن نواصي. فمقلبك. هكذا إذن تخار منفاك وتُجسد حضورك هكذا إذن تتنفي لتكن. فحسباً جديداً للروح القديم الرواية. رواية. ورسالة.

رسولاً. أتندأ تصارع قصائدك مودعاً، بعينين خائنتين ويقلب يخفق بالحنية. تهمس بالدعوى الواقعة في حلقك: لقد حاولنا. بلدنا جهدنا، فصارى ترقوا، يا يقضي النذر. حفرنا أبارنا الجافة إلى القعر، دعينا حياً. حكمة وجنونا. ولا جنى غير تجماعد الروح ورماد الصدفين.

ولاني أعزوك وصديقك ورفيق رحلتك وتُعلن أسرارك وكاتم أسرارك، ولاني لست حراً عندك أباك، فإني أسألك ساخطاً حانقاً: ماذا فعلت بي؟ ماذا صنعت لزوجتي ولأطفالتي؟

كأنني لم أعرفك. كأنك لم تسكني. يا إلهي ما أشد غصبي عليك وما أقسى غربي عنك. تأخذ القصيدة وترتك في القرحة. أي معطني في ذلك. تستأثر بيالة الكلمات وترتك في القلق المزمع على قوت الأسرة وضربها وكتابتها ومستقبلها. لا عدالة في ذلك. لا عدالة على الاخلاق، وإني لأشفي غربة وأسفاً وإشفاقاً.

أخي وصديقي، حبيبي وعدوي، لقد اخترت الرحل إلى منفاك الطومني. إذهب ولا ضغينة. سأندب مأسالي. سأكون قصباً ناعماً بمشيئة الله. وليجهر الزندي بمشيئته. اتقهم موفك ولا أعذك.

إذهب. . . وادفب. . . افطقت السلامة قاذلاً للإسنة واحلاً في الإقامة افطقت السلامة □

خادمك الطبع وجوهرك النقيض
مصحح القاسم

5 - No. 45 March 1992 ANUNAQID



تأخذ القصيدة
وتترك لي
القرحة

وراء ثلاثين عاماً تمُرُّ
ويولّد من عتمة الخلق فجرٌ
ويولّد طفلَ وطفله .

٥

يكونُ :
ملكٌ يعودُ الى الحكم بعد
الغياب الطويل
وعزاً قليل
يحاكمهُ فرمطى جميل
ويعدّمهُ الناسُ ليلاً
على قمةٍ من أعالي الجليل .

٦

وفي شهر غوز
من عام ٢٠٠٠
(في الزمن القرمطي)
تضيق المدينة
بشمى حريقٍ رهيبٍ
وبعد ثلاث ليالٍ
وثلاثي نهارٍ
يعيد البها السكنية
رسولٌ غريبٌ
وبعد نهارٍ يعودُ إليّ
وأولّد فيه
ويولّد في .

٧

أرى
في الطريق الى الشام نخلاً
كثيراً
وفي اللاذقية
قناصة ميتين .

٨

ليعداد أن تطمئن الى حاكمٍ
عادلٍ
سوف يولّد
بعد ثلاث سنين
ويومٍ
وليله
على شطّ دجلة
وتولّد بين أصابع رجلٍ
خمسون مليون نخله .

١

■ سيفتح قوساً
يقولُ مدنيته الفاضلة
وقبل الرحيل . الأخير
يبارك ذنوبه العاتلة
ولا يُعلّق القوس
يفتح قوساً
ويرفع شمساً
تبارك جذوته الأفله .

١

يكون كلامٌ كثيرٌ على منبر
الحق
(حقاً يُراد به باطل !)
يُقبلون على أرضنا
من متون الأساطير أسلوعهم
يولدون ولا يلدون
إذا نليت آيةً
تضيق الروايات أساءهم
يُقبلون على أرضنا
في غيوم الأناجيل
الحزن تنازع أشيائنا
سنتين كما شاء حقّ (يُراد
به باطل !)
واقفين نرسم سياجاً
في المرايا النهايات
في قول حقّ (يُراد به الحق !)
في باطلٍ يتناسخ
جنساً بجنس
ويكثر
لكن ليصغر .

٢

يكونُ :
زجاجٌ يحطم في صوته
الصوة
آنية للحزاني
وضوءاً تواني
على شذرات الزجاج المحطم
وصمتاً تكلم .

٤

يكونُ :
ثلاثون عاماً تمُرُّ



كتاب المنفى: الشاعر الرّبّذي



١٩
سيأتون من مطلع الشمس
راياتهم تتوغل في فيض تموز
يأتون بالبهجة الغامرة
وسوف تغني لقدمهم
عامة القدس والقاهرة.

٢٠
بالعدل والقسطاس
توزع الفضيلة
كل الذي فيها من الرذيلة
عل جميع الناس
بالعدل والقسطاس.

٢١
لم يكن لي سواها
سقطت
وتناهت
الى ظل ظل تناهى
لم يعد لي سواها
يا إلهي أعني .

٢٢
طفلة الرؤية الصافية
سرحت شعرها في مرامي الهواء
غمست مشطها في البكاء
وأنا أناشلها عاريه .

٢٣
أنشدني
أنشدني
يا رياح الغضب
يدها في يدي
ويدي في اللهب
أنشدني
وانثري وردتي اليته .

٢٤
الكؤوس التي فرغت
تشكر المائدة.

٢٥
صورتان لوجه وحيد

وقمصان للأغنية.
القلب الأوديه
مثل شمع
تلويب جبال الجليل.

٢٦
قال مثلاً للمجرع:
تتحرى الصباح
نضج الديك للضيف
مبهجين

وقبل الصباح
تتحرى الدجاجات عن
بيضها!

٢٧
يقول المعلم للمحيرة:
أساتذتي خسة،
فكرة نيرة
وأغنية الحب في الليلة
المقبرة
وأرض تبارك أشجارها
الثمرة
ولقمة طفل.



وعكاز شيخ بوابة المقبرة .

٢٨

نقول:
نجونا بأجسادنا الأثمة
وأرواحنا الأثمة
نجونا
سنشكر أقمعة الغاز
في فرصة قادمة!

٢٩

يصيح من أغواره المآثره:
أنا قاتل القهر
أنا شهيد الدمعة الحاسره
في أمة
فاقدة الذاكرة
ريدي هذا القصر!

٣٠

يقول للطاغوت:
ولدت في التابوت
خُذْتُ
ما لَوَدْتُ
أن المهد متكبوت

٣١

يقول للحضور والغياب:
هريت واختبأت
وراء باب الوقت
لم أقرأ المكتوب فوق الباب
«هنا يقم الموت»
ألا اعتبرتم
يا أولي الألباب؟

٣٢

ليل من خشب
هذه الوردة اليناع
جسدي للهت .

٣٣

الرصف أشع
لا مكان لخطوي عل
الشارع الضيق
أنذا انتقي

خطوة الهاميه .

٣٤

ضلّلتني الظنون
غيمة
لن أكون .

٣٥

بين ماء وماء
تسلطني
وردة الكهرباء .

٣٦

أنا صالحت كل البشر
لم أصفح يدي
با صديقي التي
فالحرل!

٣٧

قال للكفرة:
واحسبوا أن تطفلتنا حشرة
واحسبوا أننا أمة مفخرة
واحسبوا كيفنا نشتهون
كل ما تحسبون
باطل . باطل
ولم تصل ربنا شجرة
هكذا قال أسلافنا الغابرون
هكذا صدقوا .

٣٨

قال للابرياء الصغار
من تراب ونار
شجر دون ماء
نابت في الهواة .

٣٩

رّة أساءه حانقا
حاقدا
لم يعد رجلاً واحداً
جب أشياء في هدوء
وغاب
شبحاً في السراب
وعلى مفرق الطرقي
المعتمه
صاح:
لا . لم أعد رجلاً

واحداً
لا . ودوت بلا رحمة
صرخة الرحمة
المبهمه .

٢٩
تَسْعُ الظُّنُونُ للظنون
وتذهُبُ الرِّيحُ إلى غاياتها
ليلة يعرى التين والزيتون
من بصره الكتون.

٣١
وكان الإله إلهاً من الصبر
ناكله إذ تجوع
وصار إلهاً من الغبط
يجرقاً بالدموع .

٣٢
ويعلن في المؤمنين الإمام :
لجأت إلى الكهف
لا عكبرت
وما من يمام
علي السلام .

٣٣
يقول باسم الماء والتراب
والتار والهواء والعذاب :
حتجرتي الزمار
والطبل من جلدي
يا صاحب المسائر
مبسوطة كفي
في قوة الضعف
تعال يا وعدي
صلباً على الأسوار
عندي . هنا .
يا صاحب المسائر
صوتي أنا ،
عاصفة في النار !

٣٤
يعود للأحساء
يجتطب في الناس .
ومجمون
ومن ذلك المجنون ؟
يصبح فيهم غاصباً :
يا أيها الذمءاء
أمركم عاذ من الغيبة ،
خلقت عمة القرون

فكيف تنكرون ؟
وكيف تنكرون ؟
عدت إليكم !
حذقوا في . ستمرون
عدت لكي أخرجكم
من هذه المعنة القلوب
والعيون .
وهذه السجون .
يا أيها الذمءاء !
هبوا من المغائر السحرية
هبوا . لكي نخرج باسم الله
خلقت الرابة التبرية
رايتنا . الصحراء
آيتنا . الصحراء
غابتنا . الصحراء .

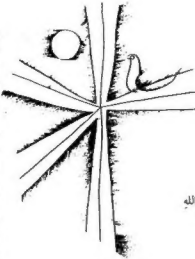
٣٥
ذراعان لله
خاصرة للساكنين
ساقان للخطوة الباقية
إلى الهامويه

٣٦
وقلنا :
خلقناكم طيقت على
طيقت
على طيقتات التبعيم
سواسية في الجحيم .

٣٧
بالحجة والقيلة والسوط
آيتكم
يا أنجاساً أرجاساً
تتناسل فيكم قطعان الكفر
السافر والسَّادِر
من نطقه نطق
باسم الله ويسامي آيتكم
بالحجة والقيلة والسوط .

٣٨
فيل لكم ان الملاك أبيض
ألا أرفضوا
للكل لون عندنا ملاك
يظهر مرة هنا ،
ومرة هناك .

٣٩
ستصعد الأرض



وتبسط الساة
ويورث الوض
قبضاً من الضياء .

٤٠
طريق وحيد
يقود خطاكم من الحية
المؤمنة

طريق وحيد إلى النور
من عمة الأوت
طريق وحيد

من الأزل الفوضوي
إلى أبد الراحة المؤمنة
طريق أخير إلى الخير
يبدأ في
ينتهي إلى .

٤١
خروجاً من الغائلة
ومن شرك الحية القاتلة
ألا إنها العبرة الماثلة
ألا إنه كليم الحكمة الفاصلة :
هنا تألم العائلة
إلى الخير والخير والحلم والعلم
والشهوة الفاضلة

٤٢
كان أن كان في موقف
والرسول
ولدى جلع زيتونة
أمنت بجميع الفصول
كان أن كان موقفاً

والشهوة :
سواء الجليل
واشتياق القليل إلى رحمة
من قتل
واشتهاء الصحارى عثاكيلها
وبهاء النخيل
شرق الموقا
صاحبي المصطفى
قال بعد السلام :
«ذهبت ملتي
أنتي لم تعد أنتي !»
ومضى في جلايب من نوره
واختفى
صاحبي المصطفى
في ظلام الظلام
صاح به الوجد والقل
المستهام :

لا انطقا
يا عليك السلام
لا انطقا
بشغل أنت موقفة لا انطقا
واستعاذ الكلام الكلام .

٤٣
الزمان الأثر
نصفه لامرأة
نصفه للذكر
والمكان امرأة .
نصفها كلكم
فاهجروا الشرع المحنة
وأعبروا للعب
في القلم المتر .

٤٤
نجمه من ذهب
أيي
في سماء العرب
لو طواها الغيب
نجمتي
لا كفهرت سماء الشعوب
جميع الشعوب .

٤٥
لا تحزن يا ولدي
لا تحزن
قبري في جندي .



٤٩
أَلَا تَذَلُّبُ الْمَرْجُوتُونَ
أَلَا بِذِّمَّةٍ مَكْرُومَةٍ فِي الْعَقَابِ
وَمِنْ خَرَقَةٍ فِي الثَّوَابِ
فَلَا يُرْجَوْنَ
وَلَا يَجْزَوْنَ.

٤٧
إِلَى الْإِلَهِ
أَلَا أَيُّهَا النَّاسُ
قُومُوا لِلزَّحْلِ جَمْعًا
إِلَى كَوْكَبٍ رَابِعٍ
وَتَعَالُوا
لِنَشْهَدِ كَوْنَنَا
مِنْ زَمَانٍ قَبْلِي
تَعَالُوا لِنَتَدَمَّ جَمْعًا
تَعَالُوا
وَأَنَا بَعْدُ أَقَامْتُمَا خَارِجَ الْوَهْمِ
إِنَّا نَقِيبُ لِنَحْضُرُ
وَنَنْسَى لِنَذْكُرُ.

٤٨
بَعْدُ هُوَ الْفِيضُ الْآخِرُ
وَلَكِنَّا نَتَذَكَّرُ مَوَدَّتِنَا
فَنَخَافُ.

٤٩
أَتَأْخُذُكُمْ رَافَةً بِالْيَتِيمِ
وَمِنْ قَتَلُوا أَبَوَيْهِ
مَلُوكٌ مُطَاعُونَ بِسَبْطِكُمْ؟

٥٠
وَلَنْ تَشْتُمُوا
لَوْ قَرَأْتُمْ خَيَالِي لَوَاعِجِكُمْ
لَوْ سَرَيْتُمْ خَفَايَا مَبَاهِجِكُمْ
لَوْ عَدَيْتُمْ مَرَايَا الرَّحِيلِ عَنِ الذَّاكِرَةِ
إِلَى عَوْدَةِ التَّزْوَةِ الْعَابِرَةِ.

٥١
يَجْلُ وَيَرْحَلُ كَيْفَ اشْتَهَى
بِدَائِرَةِ الزَّمَنِ الْمُسْتَعْيِ
إِذَا غَابَ حَيًّا بِوَاهِلٍ
وَسَهْلٍ
وَأَنْ آبَ حَيًّا: «إِلَى الْمَلْتَقَى».

٥٢
نَظَّلَ الْمَقَاعِدُ أَدْنَى إِلَى الْمَلَانِدَةِ
مِنْ الْجَالِسِينَ عَلَيْهَا..

٥٣
فَرَاشَةُ مَاءٍ عَلَى وَرْدَةِ النَّارِ
فَلْتَسْلِمَنَّ
فَرَاشَةُ نَارٍ عَلَى وَرْدَةِ الْمَاءِ
فَلْتَسْلِمَنَّ
فَرَاشَةُ مَاءٍ نَارٍ
عَلَى وَرْدَةِ الْمَاءِ وَالنَّارِ
فَلْيَكُنِ اللَّهُ فِي عُونَتَا.

٥٤
خَلَقْنَاكُمْ بَيْنَ جَزَرٍ وَمَدٍّ
فَلَا تَقْتُلُوا الشُّهُودَ الْمَقْبُوعَةَ
فِي عَنَاتِ الْأَيْدِ
أَعْيَنُوا الْجَنْدَ
أَعْيَنُوا الْجَنْدَ

٥٥
مِنْ أَوَّلِ الدَّهْرِ
يَا بِي. وَلَا أَحَدُ
مَرْثَمًا صَعْدًا
مَوْطِنَةً لِلدَّيْ
لِحَقَّتْهُ الْأَيْدِ
وَبِزْرِهِ جَهْرِي.

٥٦
أَلَا يَفَاعَلُوا
إِنَّمَا حُورًا مُسْتَعَادَةً
وَعَبْلُ الْوَلَاةِ
يَرَى كُلَّ حَيٍّ بِلَادِهِ

٥٧
لِلْمَلَالِينَ

فِي هَذِهِ الْأَرْضِ
نَافِذَةً وَاحِدَةً
شَرِينًا

٥٨
شَرِينًا
وَلَكِنَّا مَا ارْتَقَيْنَا
إِلَى الْأَلِ نَحْنُ انْتَهَيْنَا.

٥٩
بَيْنَ عَقْلِي وَقَلْبِي النَّهَارُ
بَيْنَ قَلْبِي وَقَلْبِي
بِسَاتِينَ حُمَى
وَلَيْلٍ وَرَبِيعٍ وَنَارٍ.

٦٠
لَأَنَّ الْخَلِيفَةَ سَيِّدَ نَاسِئِهِ
وَعَبِيرَةَ الْأَلْوَمَةِ
مَرْثَمَةً نَاسِئِهِمْ
وَأَقُولُ: اسْتَغْفَتْ بِهِمْ
فَأَعَاثُوهُ فِي ضَعْفِهِمْ
فَلْيَسْتَغْفِرُوا..

٦١
أَقُولُ:

فَلَا تَرْجُوا الْفَقْرَاءَ
إِلَى أَنْ تَلَوَّحَ لِقْفَرُهُمْ
رَأْيَةً غَاضِيَةً

٦٢
أَقُولُ:
وَلَا تَسْجُدُوا الضُّعَفَاءَ
إِذَا اسْتَمَرَّلُوا ضَعْفَهُمْ

وَاسْتَكَتُوا..

٦٣
خُلَاصَةُ الْأَمْرِ:
رَحِيمَةُ الْإِيَابِ
حَضْرَةُ الْغِيَابِ
حُجَّتُهُ جَوْهَرُهُ
وَعِلَّةُ السُّؤَالِ وَالْجَوَابِ
وَجَوْهَرُ الْأَسْبَابِ
وَسِرُّهُ سِرِّي
إِلَى غَيْدِ الدَّهْرِ

٦٤
الْحَضَارَاتُ جَلِيَّةٌ
أَتَسَخَّتْ بِالذَّمَاءِ الشَّدَى
يَاقَتَهُ.

٦٥
خَلَقَ الْكَائِنَ مِنَ الْكَائِنِ
مُتَوَاضِعًا فِي الْمَعْنَوَانِ
فَالْقَائِمُ صُورَةُ قَمَرٍ
وَالْمُسْتَوِي، رَهْنُ الزَّمَانِ

٦٦
وَاحِدٌ فِي تَعْلِيهِ
وَعَلِيدٌ أَحَدُ
مَقَرَّدٌ لَا يُعَدُّ
وَقَهْلَةٌ وَأَبْدُ
تَعْلَقَةُ دُونَ حَدٍّ
وَقَرُّ كُلِّ صَمَدٍ
وَقَرُّ مَا كَانَ كَيْ لَا يَكُونُ
وَقَرُّ مَا تَبْصُرُونَ وَلَا تَبْصُرُونَ
فَاذْكُرُوا
وَاتَّبَعُونَ.

٦٧
جَسَدِي رَوْحُهَا
رَوْحُهَا جَسَدِي
نَهْدُهَا قُبَّةُ الْمَعْنَى
صَلَوَاتِي لَهَا
وَسُجُودِي
لِسُلَيْمَةِ السَّيِّدِ.

٦٨
سُبُلُ فَرَعَتْ سُبُلًا
فَرَعَتْ سُبُلًا

* فَلَتْ: لَا
* وَخَطُنُ



لا تحيد

عن ضلالاتها
وتخطي تسترئد
من ضلالاتها
عن سبيل الوحيد.

٧٩
ألا إنها الدائرة
تحب الخطى حولها
من جميع الجهات
تغاضي المحيط
تدور الخطى وتدور
تجاذبها مركز الدائرة
وتوغل في الدوران الضلال
لمجملبة عاقراً حاله.

ووحدي المقيم على مركز
الدائرة
أشد الأوصار نحوي
ولكن
لأبقى بعيداً بلا أسره ..

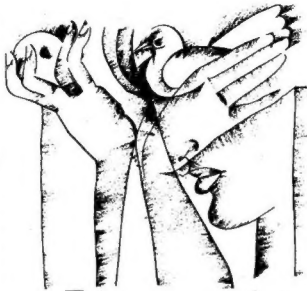
٧٠
سيد بمواجهه،
زمنه الطيعه،
بالله الكون أسراؤه

زئت قلبه وردة الحزن والكبرياء
سيد. للتراب سيادته
لشروع الرجال وتخير النساء
هوذا نبضة في التشديد
وهذهه في البكاء
قالت الأرض: «كن!»
فليكن أول الأتينا.
ولیکن أول الأتينا.

٧١
رسمته نساء الرياح
كاهناً للفتح

رسمته الذكور على أقي من طب
لسه للندى ويداً للحنان
في هجير التعب
رسمته الشعوب، فكان
خلماً من دم
كانتاً من دخان

٧٢
خرقت ذاهب في خرق
شغفي بالله!



٧٥
صلواتي خطائي
طريقي خطائم الضد
وبلوعي الزار
في يزوغ النهار
مشرقاً زاهياً،
يتأخر به مكة والتفتت.

٧٦
بظهر مرزبان
في معطفي
ومرة في حبة الحسين
وتغني
للمرة الأخيرة
مبتدئاً ظهوره.

٧٧
أقول ما أقول
وليس من يميني
لأنني أخطب المعلوم والمجهول
وأكشف الغطاء
عن بصري الحديد، مشتاقاً
ولي، من جسدي جراه

٧٨
ألا يفرح النهر
حين يقابل آخره أوكه؟
ألا تحزن النهر
لو جدت عمراً سنبلة؟
وهل تغضب الريح
للغاية المهلة؟

وهل يغضب الروح
هل تنتهي الأسئلة
بومر الإجابات،
هل تنتهي الأسئلة؟

٧٩
بين جسمي وبين روحي مكان
كان من أول الحياة، فكنت
وزماناً ما بين روحي وجسمي
لو طلبت الحياة فيه كنت!

٨٠
قل: ما الحبي؟
قلت: اكتشأ العذوة
قل: ما الميت؟
قلت: ابتداء اللجوء
قل: ما الحزن؟
قلت: اختلاط الدموع

٨١
بهاء الوضوء
قل: ما الحب؟
قلت: أسألو الثمرة
قل أن تسألو الشجرة!

٨٢
حذار!
فهذه القناطر ليست سنابل ربح
وهذه القناطر
لا تنحي ..

٨٣
وأرى
مدناً في ثياب الحديد المزرقة الزاهية
مدناً فوق أدمعها طافية
في ميادينها
خيمي الحواية ..

٨٤
من أين لي العذاب؟
ياقوتتي تفسد
في حوصلة الغراب!

٨٥
لو سألت ضمير السؤال
لو سألت ضمير الخطايا،
لقال:
في بلاد الضلال
كل ما خرته الوصايا،
حلال!

ARCHIVE
http://ArchiBeta.Sakhril.com

٨٥

وما لم تُقيموا على الأرض
شرعَ أميركم العالم
ستندلع الحرب
في شهر ذي الحجة القادم.

٨٦

الحصى - آخر الأمر - لا تنضج
أنها الناس.
والحكم أحجية
والدساتير معصية
فانزعجوا
وابتهموا،
أنا الشوق والأفئ والمنهج.

٨٧

سيرخل النبي عن مدينته
منتظرا من أهلها الجواب
يجلس تحت نبتته
وتطعم الأعراب.

٨٨

امتكنتم
لشد ما امتكنتم
لاني اعتقتكم.

٨٩

مضيت قديما عن الأرض
لكن لي خلجاتي القديمة
ولي خطواتي القديمة.

٩٠

سيفال الذي قيل:
أعطي وأعطي وأعطي

وكل الذي اتخذه
رجعة الموت
في ضجعة الرثة.

٩١

دعوها
جميع الطغوس دعوها
أقول لكم إن ديني الباب
وعذبي الطغوس
نشور الطغوس

٩٢

ستعبرون ليلكم
وويلكم
إذا سمعتم نامتي
في ضجة الحجاز
وإن تبعتم خطوتي
ستعبرون عوفكم
وضعفكم.

٩٣

يد في الظلام التقليل
تشد يد في الظلام التقليل
نقي السيل
وصي جبل
جبل
جبل

٩٤

لنأت المحبة في غير مواعدها المنتظر
لتنضج ثمار المودة في موسم الحرب
ولتذيع السلم أسراة
لجميع البشر



لنجعل جناح الفراشة رايتنا
وزعور الخناق حكمتنا
ولندع للمواليد تلوين أسباثهم
طائرا أو خجرا

لنغرس على تلك الحزن نفاحة
ولنقل شوقا
لهديل الطر
لنأت إلينا
لنأت
حياة
وموتنا
وراء حياة وموت
لنأت
لنأت.

٩٥

زهوري على الأصرحة
وفي نار قلبي
رماد الزهور
ونار الوالد القم من اللقيحة.

٩٦

لنتش كلامي الصواعق
في خنجر الصمت
ولنتش يذاري العواصف
في ملح أرضكم الجائمه
لنضع مغاليل الحزن لكم صيحي

ولنهر مزاييح أربابكم قبضي
ولنضي لحظاكم
شموس دمي الساطعة
ألا ولنكن في البلاد
حديقة أشواقكم
يمشقة أحداقكم
ولكن قرح الورد الطالعة
ألا ابها قرعت (جمل أهوالها)
فارتقا واتقوا
واعبروا القارعة
إلى جنتي الرائقة
على هذه الأرض
لا في سباتكم السابغة!

٩٧

أنظروا
وأقول: أنظروا واعتبروا
روحكم جسد موصد
جسدي الروح والمعبر

أنذا أحضي
فاظهروا
واظهروا
واظهروا

٩٨

للمحبين نعمة الأشواق
ووميض الأرواح في الأحداق
فاشهدوهم بعنا يعانق موتنا
وغروبا يمل بالأشراق
وأقرأوهم رسالة من زمان
لزمان وراء عرق البراق
لهم المجد حكمة وصلالا
ولقاء مباركا بفرقا!

٩٩

مائل ملء غيبه الثانية
هكذا سيد البادية
لتنجلي سبلة حائه
وجناح على رايه
هكذا في الظهور الجديد
يستر للقائم المجيد
ببيارقه الزاهيه
وفيالقه الأتية

من مقامه البعيد
هكذا غائب ملء عودته الثانية
فاعرفوا سيدي
واقفوا جسدي
في التجلي السعيد.

١٠٠

كائننا واحدا لن يكون
فاشهدوه إذا شتم بالقلوب
واسمعوا صوته بالعيون
والمساو جسمه بالظنون
واعلموا علمه بالغيوب
دريه واحد في جميع الدروب
وقر سيديكم
وقر مرشدكم
وقر موعدكم
فاقبضوا!
باطل نومكم كل هذي الفرون
إنهضوا،
وابتهموا. □

(تم - كتاب الغنى - قزويني،
وبليه - كتاب الوناع -)

الدخول إلى المغارة المقدسة

موقف المثقف العربي في عالم متغير

فاصل العزاوي

تعلموا من شكسبير ان ينتظروا مع هملت مع شبح الأب القتل، ليكشف لهم الحقيقة، في حين انهم رأوا الجثة قبل ذلك والقاتل أيضاً. ولكن هل كان يمكن لهم ان يفعلوا شيئاً آخر غير ذلك؟

لم يصرف المثقفون العرب الحرية منذ قرون عدة. كل شيء كان مكرساً لفرض العمودية على الروح، حتى اعتقدوا انها جزء منهم، بلونها التي يجردوا أرضاً يفتقون عليها. كانت ثمة دائماً حقائق وقيم لا تحسب مقبولة حتى من دون شهادة السبائك. انزاع هنا يمكن ان يتحدث عن أي شيء، بشرط ألا يقول شيئاً، غير ما كان قد قيل من قبل، لأن ما قيل قبل ألف عام هو فواتير الحاضر والمستقبل أيضاً. طوال قرون لم يملك العرب حاضراً أو مستقبلاً. كان هناك الماضي وحده، الماضي البعيد، حتى إذا كانت الجبال نفسها تنقل الأناس بالظلال، ما بين مدينة وأخرى في الصحراء. إننا لا نريد هنا ان نتقص عن قيمة ما تركه لنا أجدادنا، فنحن مربوطون من سرتنا إلى كل لحظة في الماضي، ولكن الماضي ليس صالواً او مفهياً لجزئية الوقت. إن الاحترام الوحيد الممكن للماضي هو ان نقذف به في فرن الحاضر لنختبر قدرته على الحياة وعلى ان يكون جزءاً من هويتنا الجديدة.

ورغم كل الشكوى التي يجار بها المثقفون العرب فإنهم أبداً استعاضوا دائماً، للتكيف مع الرض الطويل الزمن، ريباً خوفاً من العزلة التي يمكن ان تفرض عليهم، أو ريباً أيضاً لانغلاق أي أفق آخر أمامهم. وكانت دائماً ثمة مبررات تجعلهم يقبلون بالأسبعية المضرورة حول الثقافة، حتى أصبحوا يمشون ان يستيقظوا ذات يوم فيجدوا الحرية تنتظرهم أمام الباب. لقد وجد دائماً مثقفون عرب كثيرون، كانوا يبررون قيوهم العمودية بدعوى الارتباط بالثقافة أو حتى بالشعب، في حين انهم هم أنفسهم كانوا قد تحولوا إلى سلاطين للشعب، باسم ثقافة تدعي الانتماء إليه. ومهما كانت الأسباب فإن هؤلاء اسهموا في صنع جميع الكوارث التي مالنا تدفع لشبابنا، لأنهم اعتبروا أنفسهم دائماً على ثقافة عند الأنظمة الحاكمة التي كانت ولا

■ لم يعد أمام المثقفين العرب وهم يقفون داخل أحضر عاصفة، تهب على نهايات القرن العشرين سوى الحزف من الزمن الجديد الذي وجدوا أنفسهم فجأة فيه، مثلاً وجدوا ذاتي نفسه ذات يوم في العالم الآخر: وافتقر في طهيرة حياتي

وجدت نفسي تالها في واديه. ها هو المجهول الأخرى يفتح مغارته والتاريخ يتقلب على نفسه كما لو انه يتقدم من كل ما صنع بلحمه. الحزف؟ أجل الحزف من اليوم التالي، ولكن أيضاً من القمامات القادمة، حيث لا أحد يعرف أية وحوش سوف تخرج من المغارة. ماذا ينتظر ذاتي في واديه سوى الوصول إلى الجحيم؟ ولكن إذا كان ذاتي قد وجد في فرجيل الروح التي يوجه إليها استلته:

«زهره الحيوان الوحشي تجعلني أرتعد

أه، قولي لي أينها الروح كيف أفلت منها؟»

فإن المثقفين العرب لا يملكون حتى الروح التي يهجون إليها استلتهم، إذ ان عليهم وحدهم بعد الآن ان يتكبروا استلتهم وأجوبتهم معاً. إنهم ليسوا الوحش الذي يطرح استلته على أروبي. قاعلاً عليه الطريق ولا أروبي الذي يملع لأعاز الوحش. إنهم هما معاً، فالتفكروا الذين اقتاتوا دائماً على أروهمهم الماضية، المثقفون الذين اختاروا التراضي مع كل شيء. طيلة عقود من الزمن، سوف يجدون صعوبة في العثور على لغة أخرى، خارج الصياغات والأشكال الثابتة، تلك التي لم تعد تملك ما تقوله. إنهم يدركون الآن، داخل نفوسهم على الأقل، ان خطايهم القديم لم يعد قادراً على ان يحل الأزمات العنصرية. وأوسو الخطف فإن الكثيرين ما زالوا يأملون مثلاً فعل المثقفون الايطاليون ذات يوم، كما يقول سيزار مانيس، ان تعصيب الحاكم نوية من العنصرية فيرتفع عن المغامرة بكل شيء. في واقع الحال ان المثقفين العرب أنفسهم هم الأوسو بين جميع المفاريم: لقد



(٥) جميع الآفيسات المشار إليها داخل هذا العمل مترجمة مباشرة إما عن الأصلية أو المترجمة، ولكننا لم نجد ضرورة لتقديم نيت تعصلي بالمصادر.

تزال كذلك كل ما في وسعها من أجل أن تظل بمثابة عن النقد، أي نقد. وإذا ما راجعنا تاريخنا الثقافي القريب فسوف نجد مئات من المحققين والكتّاب والشعراء، وهرجي المسلسلات التلفزيونية والسطريين لا يتقنون سوى كمال المديح لأكثر الأنظمة قسوة وكتاتورية. عندما لا يكون ثمة مكان للثقافة الحقيقية، الثقافة باعتبارها خالقة للقيم الجديدة، إلا في الظل، يخفي المتفح الحيقي ويحمار ويعزل ويقتل. المتفح الذي تريده الأنظمة هو صورة عصرية من الشاعر البدوي الذي نثر عليه في كل تاريخنا: صوت القبيلة وتهديم الأمير وشاتم الأعداء. ولكن المتفح الحقيقي في زمننا لا يمتلك سيداً ولا يمكنه أن يستلم الأوامر من أحد، ليكتب القصيدة التي يريدها، ذلك لأن معنى عمله، إيداعاً قبل كل شيء، يتأتى من مدى وعيه بقيمة الحرية في الفن، وهي حرية تتحقق خارج السلطة، كل سلطة.

لقد اعتادت الثقافة العربية دائماً وراء إلهامها التي تمنعها بنفسها، وهي إلهام جعلت الكتّاب العرب يطاردون الأشباح في أغلب الأحيان. مثلاً تعلم الحكام الخليفة أن تقوم على دعوى الاتناء إلى الشعب، تعلم كثير من المثقفين العرب هذه الخيلة أيضاً، ما دامت لشعبهم الشعور بطغيانهم خبير لا يمكن إلا أن تكون كاذبة، ذلك لأن المتفح الحقيقي لا ينتمي إلى الشعب. لأنه هو نفسه الشعب. لا يمكن لأحد أن يتحدث عن الاتناء إلى الشعب إلا إذا اعتبر نفسه قبل ذلك من فضيلة أخرى، خارج الشعب. ومن سوء حظ الثقافة العربية أن هؤلاء الذين أرادوا أن يكونوا شعيين اعتقدوا أن الشر يكمن في التبسيط الفولكلوري للواقع والأفكار التي ترتبط به، من دون أن يدركوا الزيج المعقد للواقع والأفكار التي تشف عنه ثم ترتد عليه، مرة لتعابه وأخرى لتفتره. هذه الفكرة التي تعانين الواقع لتتبدل على ما يمكن أن تكون فولكلورية، ذات طابع احتفالي. أمام هذا الوعي البسيط الذي يتجنب كل ما هو تركيبى وديكتاتوري في صياغة الفكرة، فكرة التقدم قبل كل شيء، ما كان ممكناً تجنب الانبذال سواء في السياسة أم في الاقتصاد أو في الثقافة، وهو ابتذال أسس نفسه دائماً في العلاقة الفولكلورية الاحتفالية القائمة مع عاقلة سهلة، لم ترعها الثقافة المغتربة بتاريخها. هذا الوعي الذي كبر خارج الحرية التي ظلت مفقودة دائماً أو شكلية في أفضل الأحوال، ما كان يمكن له إلا أن يتبع أنشباحاً، تخلف ليها الخاص بها. إنه إلى واقع الأمر الفاتكة المسومة للتخلف، حيث لا يمكن الحفاظ في الأوبة وجددها وإثبات الأستلة أيضاً، وهو غطاء يخلدنا من متاعه ندخلها وليس منا حتى كاشف ضوئي. لا شيء يمكن أن يتأسس هنا، لا شيء يتحول إلى قيمة، ما دامت الثقافة العربية محكومة بأن تكون إعلاناً على إعلان وليس روحاً حية ذات داخل تاريخي، يصب في واقع محدث يمتلك أشكالاً الخاصة به في علاقته بتاريخه، ولكن أيضاً بالروح التي تحرك زمننا. لا شك أن ثمة تقدماً حصل هنا أو هناك، في هذا الجانب أو ذاك في القرن الأخير، وهو تقدم لا يقتصر على العرب وحدهم وإثبات يشمل أيضاً حتى البلدان الأكثر تحلفاً في العالم. فقد أصبحت مدتنا أكثر عصرية. بنينا عمارات مكونة من طبقات عدة في كل مكان. امتلكت عجلات افداعة تبث على الموجة القصيرة، أخرجنا أفلاماً حصلت على جوائز في المهرجانات وتعلتنا كتابة الرواية، بل والشعر والقصيدة الشر أيضاً. وحصل العرب أخيراً على جائزة نوبل التي ظلت اشتاق

نفسهم إليها. أجل، لقد فعلنا ذلك وأكثر منه. ولكننا فعلنا ذلك كله بالروح نفسها التي يصعب فيها للمرء الجدار الخارجي لبيته الحربي، في حين أن الأمر يتطلب ترميم البيت نفسه. لقد ظل ذلك كله خارج وطيقته الحقيقية، لأن هذه الوظيفة مسخت أو أضيفت إلى الإعلان السياسي الفولكلوري المستمر. لأن العارة السكية العالية المكونة من طبقات عدة لا تعني فقط انجاد ماوى لعشرات العائل، وإنما تتطلب في الوقت ذاته تغييراً في العادات والتقاليد، موقفاً جديداً من المجتمع هذه العلاقة بين أفرادها. وما كان من حضا أن نسال: لماذا تكتب الشعر الحر الآن ولا تكتب القصيدة التقليدية؟ ربما كان الجواب، لأن الحياة الجديدة تتطلب أشكالاً جديدة للتعبير عن شغافه وهي يختلف عن الوعي القديم. ولكننا نعتقد أن مثل هذا الشعر الجديد، رغم تغيير جلده، تماماً مثل العارة التي تختلف عن الحية أو الكوخ أو البيت الواقع في الزقاق، ظل يعاني من أسر الماضي الذي لا يمكن الإفلات منه، من دون تغيير شامل لوعي العربي بواقعه الجديد والعالم الجديد الذي يعيش فيه. فإذا كانت العارة الجديدة تقول شيئاً آخر غير ما تقولته الحية، حتى من دون قطع للعلاقة، فإن للشاعر الجديدة التي يقترض فيه أن يمثل ثقافة عصره وروحها لا يمكن أن يقول ما كان الشاعر العربي القديم يقوله، ذلك الذي ما كان يعرف سوى ثقافة قبيلته، حتى إذا احتلقت اللذة أو الشكل. مثلاً جعلنا سكنة الحيام يقمون في عمارات عصرية، طليها من الطلاء أن يشاعروا أنفسهم على أنهم يتنقلون من القصيدة القصوى إلى القصيدة الحديثة التي كنا قد رأيناها قبل ذلك في الغرب مثلاً كنا قد رأينا العارة والسيارة والطائرة. إن هذا لا يعني بالتأكيد أنه كان ينبغي علينا، بدعوى التمسك بالخصوصية الحرة التي علينا في الواقع كل شيء من أجل خلقها، أن نواصل سكوناً ونخلل حيطاناً، مشعلين النار ألبها احتجاب الضيول النابتين في الصخرة أو إلى الجبل القوي، أو أن نغلي ظهور جبالنا في الطريق إلى لندن أو باريس لحضور مؤتمر ما. العكس هو الصحيح، إذ كان ينبغي علينا أن نفهم أن الشكل ليس شكلاً مجرداً وإنما هو وعي جديد قبل ذلك. وبالتأكيد لا يمكن أن نتعامل مع الشكل الجديد بالطريقة نفسها التي نتعامل بها مع شكل قديم. إن المرء لا يضرب سيارته بالعصا مثلاً مثلاً يفعل مع بعيره أو حماره. وإذا ما فعلنا إلى ما هو أبعد من ذلك فسوف نكتشف أيضاً أننا انتقلنا من نظام القبيلة إلى نظام الدولة العصرية بالطريقة نفسها أيضاً. فالحاكم في الدولة العربية لا يعتبر نفسه مواطناً، أسندت إليه القيادة لفترة قد تطول أو تقصر، وهي قيادة محكومة بشروط وحدود وإثبات الشيخ القديم للقبيلة نفسه، ذلك الذي يمتلك وحده حق أن يقصر كل شيء. ولا يجب أن نخطئ في أن أو يصيب. ما يتسطره من الجميع هو أن يتبعوه حتى إذا قادهم إلى الحميم، وأن يصفقوا له بعد ذلك. إن تجربة حرب الخليج الأخيرة تكشف لنا أن المرء أبعد حتى من الدكتاتورية التي عرفناها في أماكن أخرى من العالم. إنها الدكتاتورية، يا حبط أشكلها بدائية، وقد فقدت توازنها في التعامل مع حقائق زمنها.

لقد كانت هناك دائماً تزاوية وعوامل للخروج من الدائرة المغلقة، والأفلات من قبضة الشيطان الذي ظل يسحب الحيط الذي تقودنا. هذا الشيطان الذي يتحدث عنه بوذيير في ديوانه وأزهار الشر لم يكن في واقعنا العربي، منذ نصف قرن من الزمان على الأقل،

المنقوش
الحرب هم
الأسوأ بين
جميع
المقامرين



الرسالة التي يقدمها الساحر الأفريقي الذي يقف أمام المجهول.
الانتصار على الكلام

[illegible]

بروي شتارلار داروين في كتابه «وكتريبات عن تطور الكحيات»
و«مجموعتي» ان انسان سيمية ببعث التي قام عليها برهنته البحريه
الاشتهوره «عن العلم» وبعث فرينزل يردت في أشفه عن ريزانه قام بها
ان احد مانكي اعيد الكليباري، حين استند العلم وسامع في
البحر سيمدهم ايا انكوارا يردون ان يكونوا احراراً فاجابوا بانه
بالتقي. وهنا ساله داروين، ربا بشيء من السخرية. وهل كنت
تتوقع ان طوارا شيئاً ذا قيمه في حضور سيمدهم؟ ان القصف العربي
ذا قيمه لا يتغير بمرور ايام، ومع ذلك كان كحيات يبقون بشرط
الجهديه التي تعرض لهم، ايه شرط ليست سيمية فقط، عندما
انهم غالباً ما يلقون اراي لمحد النسيان ولا يتذكرونها، عتبت
بمعرضون مع انفسهم للبعد. وهذا يعني ان رعي الخلف العربي
بالطريقه في الغالب لا يملك من سوق الفصحى، مع فوات الاوان
للمطالع. فالجرح يعمد في اقله من سوق الفصحى، سيمه ايه الى الابد. لقد
كان الحرف، سواء كان معلماً ام مضراً، سباباً م «بيروجل»،
كثيراً ما اقتصادياً، اعداداً كبيره من المتفنيين العربيه عتقون من
الزمن حتى لم يعد المرء يتوقع منهم قول شيء. ان انصراف المرء
العربي عن المرء عن قرامه ما يتكلمون العربيه والاحتياج ما يتكلمون
الكتاب الاجانب رغم انهم يتكلمون عن فضاي اراي به يكون
معيه عامه، امر اجاب برهنتهم تماماً، ذلك انه تعلم من عتريه بغيره
الطويله، ان الكاتب العربي لا يملك حريه ان يكتب ما يريد ان
يقول، ولا ان يقول ما يريد ان يعويه. مع الزمن اصبح الكليبار طريقه
النظر الى الحياة سيمية شديداً يشبه الاكلامه «تلاطع العلم» حتى
ان البشر لم يبقوا سيمية، بل واسلوها فيها. مثل اقله علم اراي، حتى
ان طوارا الحياه سيمية شديداً يشبه الاكلامه «تلاطع العلم» حتى

يتكى - على صمادته ويحرك أصابعه ، وإنما كما يقول بولس أيضاً في
روموسا ، حيث مشجب من الشياطين يلقمهم أمعتاه . هذا الشيطان
هو الومم الذي ابتكرناه دائماً في مواجهة مشكلات عصرنا . ما كنا
نتنظر من الخيعة إلى الدالية العائلية حتى استحقنا أن ند أصبحنا
معاصرين . وما كنا ندره ثورة عما أو انقلاباً هناك حتى اعتقدنا
أنه غيرنا العالم . المغفل السحري الذي يفضح بوابة مغارة على بابا
الكلام استبدل الواقع بالومم ، الومم لا يندهه فقط في
السياسة وإنما أيضاً في ما يكتبه المتفانون العرب . هذا الومم في معرفة
واقع الزمان الذي نعيش فيه يمتد من الأتاحة الصالحا حتى آخر
شكر إبداعه ، أي وفي . الجملة العربية سمها تدرت على متعلق
الومم حتى بات من الصعب اكتشاف الخطأ فيها ، يحكم ألفه الومم
التفنون إلى بنية ، إلا إذا رتبنا صلبها بقناة أخرى ، لا تحال على
الوصول . إن هذا الداء ليس عليه عادة الباقعة العلمية أو
اعتدائها هو الومم الخالص سيء ، متجلبا في الصياغة وفي علاقة
الكلمة بالكلمة . وإذا انتقنا من بنية اللغة إلى مضامينها لسوف نجد
أن الباسيين والشعره والكتّاب ، قلما مثل سرقة القبائل البدائية
الذين يتحدث عنهم فرير في «الغصن الذهبي» ، ولكن أيضاً مثل
عصرنا اللغواني ، لا يفهمون إلا ما يتجلبه علاقة كلامية . إن
الومم العربي لا يقوم على اكتشاف الملاحظات الداخلية لتشابك
داخل المجتمع والعالم ومن ثم تثير نفسه ليكون أكثر ذرة على مواجهة
التحديات وتضعهاها جواراً على شمس الأمكن الحافدين الذين يبردون
مقوماتنا . ونظراً لأنه يجزأ حراً ، لا يمكن أن يكون خاسرة فإن
مواجهة ظلمة ذاتها في حدود كل اللبوع لظلمة ، لا تتكون بتصلاتها
العرب ، تلك الاستنتاج التي ظهرت نهجها من الومم العربي الذي
يعالج كل يوم كل مكانه في المظلمة لتتوسر التفتت ويبدون اتاج
الومم ذاته ، معها اختصاف أنفهم أو تفتت أشكال أصهلم
أصهلم . إن صومر الفرساة التي يبردون أصهلمنا لنا هو شمس صومر

كل شيء كان
مكرساً لفرض
العبودية على
الروح

صلوات على خليفته

الاخضر والقصر البلوري

نشوء النظرية الجدلية في العمارة



رفعة الجادرجی



56 KNIGHTSBRIDGE
London SW1X 7NJ
Tel: 01-245 1905
Fax: 01-235 9005



هذه المصادلة: إن العبيد الذين يقفون في صف منتظم ورؤوسهم متدللة نحو الأسفل، في حضور سيدهم الذي يعمل بيده السوط، سيدهم الذي يملك وسدح من الحكم عليهم بالحياة أو الموت لا يمكن إلا أن يكتفوا، مهما كانت عواطفهم تجاه سيدهم. وحتى إذا كانوا صادقين فإن صدقهم يتنصص وضاً أشد من الكذب، ويشير إلى العبودية مسختمهم إلى الحد الذي لا يعودوا فيه قادرين على العيش خارج العبودية أو الانفكاك عن سيدهم. والأكثر من ذلك هو أنهم يعرفون، بسبب بأسهم الأبدي، أنهم سواء قبلوا العبودية أم رفضوها فإنهم ما من شيء، سوف يتغير في حياتهم، بل روياء عرضهم رصهم للعبودية إلى الضرب البسيط أو حتى قتلهم. وأخيراً أيضاً: ماذا يمكن للعبد الذي لا يعرف في حياته كلها سوى العبودية أن يفعل بالحرية؟ للعبودية أصغليها الذي يمكن للمرء أن يتنام فيه، أما الحرية فلا تقدم سوى فضائها الكبير الذي لا يمكن الصعود إليه إلا بالجماعة النسر.

رغم أن عبودية الأفراد بشكلها التاريخي الذي تمخضت عنه قد انتهت، ورغم أنه يمكن للمرء أن يتحدث عن أشكال وولات عصرية للسلطة والنظام الاجتماعي والاقتصادي، ذات طابع بيوي: السجن المرغم على البقاء داخل زنزانه، الجسدي الذي يسانق قوة إلى الخسعة العسكرية أو الحرب، العامل أو الموظف الذي يفرض عليه الالتزام بنظام محدد للعمل لقاء الراتب الذي يستلمه، الفتاة التي تقرر المصاهرة مسيرها (في الشرق)، إضافة إلى قائمة طويلة أخرى من العبوديات الاجتماعية والسياسية والأيدلوجية والاقتصادية التي تفرض على الناس، تأتد باسم العرف والتقاليد وأخيراً باسم التنظيم أو الصالحة العليا، فإن العبودية التي يسميها الكاتب بطن طابعها المرغم هنا هي العبودية التي تستبدل حرية الأفراد بعبودية للجممع، والتي تتجسد في المصاهرة التي تقسم بين الحاكمين والمحكومين، الدولة التي هي مشروع، فاعلاً مثل أية مزرعة عبيد، سوى أن صاحب المزرعة هنا قد يطلق على نفسه اسماً آخر للتمويه أو التباهي، بيد أن ذلك إن يعني أنه يمتلك سلطة أقل من مالك العبيد على عبيده، أو أن الذين يتحكمهم يمتلكون حرية أكثر من حرية العبيد الذين روي داروين فضحتهم. لقد اعتبره صاحب المزرعة عبيده أمام فرينز روي كينزوا كما هم عساده في ظل سيدهم. وظلما كان لسادة روماً متفكرهم وشرازمهم ولاستفهم من بين سيدهم فإن للسادة الجند أيضاً متفكرهم وشرازمهم ولاستفهم وصحافيتهم وفنانيهم من بين رعاياهم، أولئك الذين يحتاجهم السادة في مهرباتهم الفولكلورية المستمر. عندما يضل الكاتب أو الشاعر في أن يكرس موهبه خلق مثل هذه الثقافة الفولكلورية التي يحتاجها الحاكم، فإننا لا يمكن أن نتوقع منه أكثر من كتابة تحرق نفسها في كل شيء، ذلك لأننا نضع نفسها بالضرورة ضد الحرية والحقيقة. ولا ينبغي للمرء أن يمنع بالمشاعر الفولكلورية التي يرموها عادة هؤلاء المتخوفون عن الاتية إلى كل شيء، ذلك لأن الاتية الذي يتعضلون به علينا لا يعني سوى أن تكون جزءاً من كتلة الجليد المتأهدة، كما أوضح ذلك الكاتب الإيطالي سيزار بايبيس ذات مرة. يا لحظنا الشيء، نحن للغير العرب: من أجل أن تكون كتاباً حقيقين ليس شيء بد من أن تكون مصعباً، حتى من دون أن تتعطر أحداً يوليبيس أو يعرف بتا. سيف تشطب أساليبنا من ذاكرة القراء ونشتم مثل كلاب جرباء.

إن تحرير الثقافة العربية (والمختلفين بالتحق ليس صراعاً، يمكن أن يغاص في الظل أو في زاوية مظلمة ما من للمجع، ذلك لأن الثقافة نفسها هي شكل تحلي البنية داخل أي مجمع من المجتمعات. وإذا ما اعتبرنا البنية، على أساس أنها تشكيلة متداخلة وليست مجرد أجزاء متلاصقة من الوحدات، هي الحياة ذاتها، فليس شيء بد من أن نغير الحياة، كما علمنا آرثر رابيو، أو العالم، كما يقول كارل ماركس. إن تحرير الثقافة العربية من عزلة البنية الاجتماعية عن محيطها الأشملي الذي هو العالم، وهي عزلة غالباً ما تبرز نفسها ضاع خصوصية البنية التاريخية أو التقاليد، وكان هذه الخصوصية وهذه التقاليد لا تتغير أبداً في التاريخ وإنما تلت على ما هي عليه منذ البداية وحتى الآن، كشكل مفسد، يجرق أصابع كل من يمد يده إليه. خرافة العزلة المقدسة هذه هي الزاد للسموم الذي يطعمه السادة للعبعهم كل يوم. لقد لاحظ كلود ليفي شتراوس في كتابه المشير ومناطق مدارية حزينة أن درجة العبودية مرتبطة في الواقع بمعنى انغلاق مجمع ما، وهو أمر لا تزكده فطرحه الذي قام بها إلى القائل البدائية في البرازيل والتي يتحدث عنها في الكتاب، ولتبدأ أيضاً وسلاسل التالية التي قام بها إلى الشرق. من الظروف التي أتت إلى العبودية نقل شتراوس أسطورة معينة، تتناولها قبيلة كادوليو، فتأتد قوت الروح الأسمى خلق البشر جعلت قبيلة غولفا تبط أولاً ذوق الأرض، ثم نبط القائل الأخرى، القبيلة التي حصلت على البنية الأساسية للقبائل الأخرى فقد أعطى لها الصيد. الهة عاتمة أسرى لاحظت أن الروح الأسمى قد نسبت قبيلة مايا التي ظلت متزوجة في أمياق حفرة فأخرجتها. ولكن نظراً لأنه لم يكن من بدي حلولة ما يعطونه ولهم حصولاً على المهمة الوحيدة للقبيلة وهي أن يضطهدوا الآخرين ويستغلهم. إن مجمعاً يسى داخل حفرة عبيقة في باطن الأرض ويطلق لنفسه مهمة متبايريقية، تعزله عن تاريخه المحلي وثقته من أن يكون جزءاً حياً من موهبة ثقافتها تؤسس حفرة جديدة فوق الكوة الأرضية، كالم اقتصاداني ونساجتها سوف يتبع بالضرورة سادته، هم أبهاء أيضاً وصيداً يكون ابتناؤهم (وهذا مواصلة لتقاليد القبيلة العربية). والواقع فإن من حق هؤلاء «الآباء» الرحيمين أن يؤيدوا لولامهم بالطريقة التي يرونها. كان أبوء السادات مثلاً يتحدث عن صده في أغلب خطبه باعتباره لا لمعائلة. ولكن عندما يكون الرئيس رب عائلة فهل يمكن للإنسان أن يمارس أبهاء أو حتى أن يرفع صوته في حضوره؟ للعالم هو الذي يفعل ذلك بالطبع. هل نغ غير آخر سوى أن تكون عاقين؟

للتخوف العرب سواء كانوا تقديمين أم مجعدين وهذا هو التقسيم الذي يسيلو في أنه أكثر قوة في وصف الانعماجات السياسية داخل المجتمعات العربية، وأكثر تبصيراً من معطلهم، اليمين واليسار اللذين اختلطا في الشرق العربي ببعضهما، حتى في يعود مفيدان في التعرف على حدود لية ظاهراً يقفون أمام التغيرات الحارية في العالم، وهم في حيرة من أمرهم. إن الزوال الذي ضرب العالم وما زال يضربه، ابتداء من النصف الثاني من العام ١٩٨٩ يبدو في نظر

أصبح
المثقفون
يخشون أن
يجدوا الحرية
تنتظرهم أمام
الباب

استأنهم التي كانت تحجب في وقت ما. وبما للمحبب: فإن الأنظمة العربية التي كانت الأكثر قمعاً للشويعيين تزداد الآن مدح التيسير على الاشتراكية التي انبثرت. ولكن - وهذا السر - ما يبرز هذه الأنظمة وقطفها ليس سقوط الاشتراكية وإنما سقوط شكل معين من الحكم، قائم على الشمولية والأوامر الرأسمالية، وهي بالتأكيد ليست خاتمة على اشتراكها من الزحف الرأسمالي وإنما من الديمقراطية في وقت استعياها في التاريخ، بعد غياب طويل.

إن اعتماد الحرية في الوطن العربي لم يؤدِّ قط إلى نشوء هي
الأفلاك من المظفرين العرب الذين رغموا على الرضا عن الأوضاع
التي مضوا وإما المظفر إلى تسليم ولي الضحايا أيها الملاك الذي
اعتادوا ما يمكنهم حروبا غملا ما هو غير بعيد الريح إلى
الجنون المجنونة. وسواء تعلق الأمر بشفقة الحكاميين أو ثقة التأثير
والمتفرجين، فإن العلاقة الحقيقية التي تقدم الحرية على أسئلة الحياة
التي تعلية طلبة مائة وسبعة. إن الخاصة بالحكمة التي جاء بها
أن تضعهم شهرها الكبري الخاصة بها والتي يرى ويرونها في
السلطة، فضلت الدعاية الروسية التي جعلها تلبس ليومها فقط على
العلاقة ترويس شيئا، أي هو. وعندما تستبدل الثقة بالموظف في
التعجب وتغرى، من أن ترك أي أثر في الحرف، وعندما يان
التي يتبعها، في تحت أقلام تاريخ كامل من المصنف، فندم عليه
القلب القداسة الكلاسة. إن يكون ثمة سوى الجنون، الجنون الذي
يحلل الجميع فيفسهون، إن يكونوا، يتسلطون على وقابلين على
بعضهم. من يدرون إن يتركوا لهذا عهد ذلك أو كيف. وبطريق واحد
بعضهم من يفسهون أنفسهم حرة من هذه البنية لا يمكن أن
يعلموا إلى شيء آخر سوى جنون التخلخل نص، بدائته وجهله، وبينة
التي تلتها. في إذا كان التقيم من نص. هؤلاء التفتون (همها)
كانت الأنساب التي يفسهون على أنفسهم) من واقع أزمة العبيدة،
واقع، تحت إرغامه كل شيء، سوى حوافض، واقع أزمة العبيدة،
وبما أيضا أرى باسمه الذي يغشوه في أحبال وجسمهم. وسواء تعلق
الأمر بالواقع أم لا، يمكن، إن يكون متطورا فعال. يستند داته
من حرة الحركة. إن يكون ثمة تأسيس لها أنجاه، أو تعميق لرواياتنا إلى
السلام، فإن كان عهد أصناف فلتأكلها

ورغم رؤى استبدال الثقافة بالثقافات فإن الشعارات نفسها (وهي ذاتا ضبابية وغفلت عن أي قيمة ما لا تعدهم فكر يعطيه معناها) فُقدت على حد حقا في ظل التوجه العربي. إن تصادم الشعارات الأساسية التي أثرت ولت في قلوب الملايين من الناس في الوطن العربي، الوحدة، الاشتراكية، الحرية، الديمقراطية، الدولة الإسلامية، ألغيت. هذه الشعارات تعبري الحديقة من الحلال، لا كحالة نقول شيئا، لأنها رفضت فكرة دينية، يرمز أن إلى سكة التراجع، أو لا شك إلى الأمام حسم عمرها، ولكن هذا الحظ لم يخل، بل من منزلة في الأرض وتخصمه في ضوء الواقع الفعلي الممكن. تقدم السؤال بالشكل التالي: هل يمكن للمواظف القويعة الطيبة عند الأنظمة أن تجعلها تنزل أعلامها، كتركت حل نصيبه عند وتضمن لبعضها. مشكلة الدولة العربية الواحدة؟ هل يمكن للمصلحة العربية السعيدة مثلا أن تقبل بغير البحث في العراق أم أن يستبدل ولكن ما يعني ذلك؟ لقد فعلتها ما يكفي من الأخطار. بل يعني

١٩ - الممد الخلفي والأربعون (أكتوبر ونوفمبر) ١٩٩٢ الشارقة

16 - No. 45 March 1982 ANNAQID

هذا ان الوحدة وهم وقبح ربح ؟ كلا، بالتأكيد. إنها طريقنا العربي الوحيد إلى الحضارة الإنسانية الجديدة. ولكن لا بد قبل ذلك من ان نكتشف منطقها الخاص بها : لا يمكن للوحدة العربية ان تتحقق، بدون التحول الديموقراطي للأمة العربية، بدون الاتفاق على قواعد موحدة للعب. إن هذا وحده يعطي الناس في الأقطار العربية الكبيرة فرصة اختيار الانتماء الطوعي إلى مجتمع الآخر، دون خوف على حرياتهم وحقوقهم. وبطلان نقيض الوحدة من إمكان في الواقع إلى مصلحة مطلقة خارج الواقع، استندت إلى الاشتراكية، ككلمة تجذب الجماهير قبل الأمانة إلى مسحتها، حتى من دون الأمانة لمتانها الاقتصادي. رصطياً إذا كنا ندعو للوحدة والاشتراكية في آن، فهذا يعني التحول الاشتراكي لجميع الأنظمة العربية حتى يمكن اتحادها في دولة واحدة، أما قبل ذلك فإس لا يمكن تصوره. وهذا هو الوهم مع. ولم يكن الأمر مختلفاً مع كليات مثل الحرية والديموقراطية التي غالباً ما كانت تعني في الواقع القمع العبودية والولت.

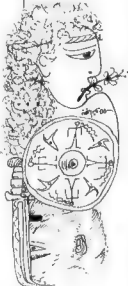
إن من اعتقاد العرب ان يطلقوا عليه اسم الفكر القومي (وهو مصطلح يتضمن التباين سياسياً واضحاً، لأن ما هو قومي أوسع من السياسي ويرتبط بفكر الأمة كلها، في حين ان مصطلح الفكر القومي العربي يشير إلى اتجاه سياسي محدد) لم يفلح في تقديم جواب منطقي، بل أنه لم يؤسس نفسه نقاشاً وظل يتخطى في مناهضة حتى وهو في السعة. إن كاتبة حرب الخليج التي أعقبت احتلال العراق للكويت وكثيراً من الكوارث الأخرى في تاريخها المعاصر هي النتيجة المنطقية لتضامنت عبرت في غياب الحرية، أي أن تراجع أي شيء، من ان تذكر. ود تنقل من الوهم إلى العلم إذا كان المعتقد القومي قد أعطى حصصاً قوامه من حش من المعتقد الماركسي، المذموم، المستعصم ما استمره من القلق، أراد به ان يقطع الصحراء. فذلكا كانت أول صفة لمباركية التي فعلتها الأحزاب الشيوعية العربية، التي أنها ضد الماركسية التي لا تكون ماركسية إلا في الأجوبة التي تقدمها عن أسئلة ولم يعموس. وهكذا لم تستورد ماركسية الأحزاب الشيوعية العربية التنابلية المعكوبة وحدها وإنما النظريات التي كان يشتركها متعهدو الماركسية الجبالسون في التكرار حول الوطن العربي والعالم الثالث من نظرية التطور اللاراسيالي وحتى مفهوم التوجه الاشتراكي. ذلت مرة في السبعينات انتقد أحد قادة الأحزاب على نفسه، بسبب خلافات حول فهم الواقع الوطني والقومي فكان من المحتالين إلا ان خلوا إلى العلماء السوفيات ليقولوا لهم من هو علم حق. وقد قال ثم هؤلاء ان أنور السادات أكثر تقدمية في فهم الصراع العربي - الاسرائيلي من الشيوعيين العرب. وأخيراً بأن إنه ان تكن هناك ماركسية عربية ولا تحيل ماركسي تقليدي لمناصر العربي والعربي ولأنها تمسكت بمسيرة وضلعة من هنا أو هناك، تجریداً لها في هو حي في الحيلة. وربما بدأ أسراً مثلاً للحرية ان المعتقد الماركسي العربي ظل يتجاهل الاسلام، من دون رغبة حتى على الاقتراب منه، رغم ان الاسلام يدغم الجماعات العربية كلها بعباده ورغم ان أية علاقة مع رمتا تتحدد بمدى قدرتنا على صياغة الاسلام صياغة جديدة، تجعله قوة ثقافية مبدعة داخل الحضارة الإنسانية الجديدة

هذا الكسل الفكري (وهو في واقع الحال عجز مفروض، بسبب خطأ شامل في أسس الأفكار ذاتها) لم تكن من نصيب المذهب القومي والماركسي فحسب، وإنما أيضاً من نصيب المذهب الاسلامي الذي

اكتفى بالقول ان الاسلام عقيدة جاهلية، غيب عن كل شيء، عقيدة تمتلك مستورها الخاص بها. وما دام كل شيء جاهلاً، وما دام الله قد فكر بدلاً عننا فإن كل تفكير بشري جديد يصبح ضرباً من الكفر بالضرورة. أما الموقف العربي الليبرالي من الطريقة العربية، وهو متفقد كان يتنص من الحياة الثقافية العربية، منذ نهاية الفكر التنويري الذي ربا كان آخر المعين عن حاة سلامة موسى وطه حسين، بسب قتل الديموقراطيات الشكلية التي قامت في بغداد مثل مصر والعراق وسوريا واستمرت حتى الحسبانيات، فلم يملك سوى صورة العربية في ذهنه. وربما كان المذهب العربي الليبرالي هو الأكثر اغتراباً عن الواقع الذي يصعب عليه فهمه، ما دامت صورة التقدم في ذهنه هي صورة استبداد شكل بشكل آخر، وليس فهم البنية ذاتها من الداخل ومن ثم تغييرها. لا يكفي ان نحول الأشكال التنويرية في الجملة إلى أشكال ديموقراطية حتى تنتهي المشكلة، فالقمع على حكماء على العولمة وحدها وإتيا هو الروح الشريرة لبنة التخلف كلها، داخل المجتمع وفي الثقافة. هذه الروح لا تلبس الحكم وحدهم في علاقاتهم بشعوبهم وإنما أيضاً جميع الفئات الاجتماعية، هذا القدر أو ذلك. وبالتالي فإنه ليس صعباً التعرف على هذه الظاهرة داخل الثقافة العربية أيضاً. إن الشاعر الذي يعتز نفسه وحده مصره ورياته هو الحاكم نفسه الذي يعتقد ان الكون قد خلق من أجله.

مثل قدر أو لمة، يراد المذهب العربي مغلولاً، وعليه وحده ان يحرق نفسه، في صراع لا يمحله ليس فقط ضد أروام الآخرين وإنما ضد أروامه هو قبل ذلك. في داخل هذا الليل اليهيم أية هذين سوف تضيئها لمة ليرى؟ أية قدرة سوف يحتاجها ليقف على قدميه؟ وأية بدنية ليجلس على الأمل؟ فيلزم في الإفراج؟ إلى أغلب شعرائنا وكتابنا النقيض في ان يتكلموا على تلك الملة الذي كان يقود في رأس مملت عن سائر الأمة؟ حيث كان والده المثلث، ملك الدنمارك يمثل في نظره الأناضع بين الفكر والفضل. يقول ب. جي. كورنيسون في كتابه عن اساطير : ان الإنسان الجديد يستحق اسمه فقط، عندما لا يكفي، مثلاً كان عليه الأمر في القرون الوسطى، بانفاد وتثبيت تركيزاته المنطقية الخاصة، وإنما يثبت عن الانقياد في العالم الحقيقي ويؤكد في حياته. فقد ظلت الكتابة العربية المعاصرة على الأغلب تكرر من هذه الزاوية أو تلك، من هذا المربع أو ذلك الأبعاد العربية ذاتها. وغالباً لتجمل الدعوى تنسكب من ميثاقنا، أو لتشر فيها حاسة، لا تعرف حتى أين طرفها. إن ما يحم الماشع أو الكتب ليس ان يغترنا بأن يقولوا وإيانا ان يجعلنا نعتق له، فالخلفة التوكولورية قائمة ليس في السياسة فقط وإنما في الأدب أيضاً. والعقل الخرافي الذي يتجه جنون التخلف سوف يجعل كلنا نتبعه أن مركز الكون وهو وراد ان يحاول فرض ذلك على الآخرين، بأية وسيلة أو طريقة. وهكذا أصبح العرب يمتلكون حقيرة ربا ما امتلكتهم البشرية في تاريخها كله. إن هذا ليس قانوناً عاماً بالتأكيد. ثمة كتاب وشعراء عرب، ساروا على الجمر بدلاً من أجل ان يقولوا الحقيقة، في بعض الحقيقة أحياناً، من أجل إضاعة الاعتبار إلى الثقافة، باعتبارها صلبة أبداً مستمرة، ترتبط بالحرية. هؤلاء وحدهم طاروا الأمل في تحريرنا من سلطة الوهم، ولطف يمتلكون ألماناً في المستقبل أيضاً.

إن انضمام الحرية في الوطن العربي لم يود فقط إلى تشويه وهي الألف من المعتقد العربي الذين رفضوا على التراضي مع الأوضاع



شعراونا
وسياسيوننا لا
يفهمون العالم
إلا باعتباره
علاقة كلامية

الشاعر الذي
يختبر نفسه
وحيد عصره
هو الحاكم
نفسه الذي
يعتقد ان
الكون خلق
لاجله

القائمة وإنما إلى تسييم وهي الصحبايا أيضاً، أولئك الذين اعتقدوا أنهم يمتلكون حراً، تماماً مثلهم، سوف يعيد الربيع إلى الحقل المجدب وسواء تعلق الأمر بشفاعة الحاكم أو ثقافة التآمر وتلمتص، وإن الثقافة الحقيقية التي تقدم الأجوبة على أسئلة الحياة المعقدة ظلت ممتدة وموسومة حتى الأنظمة الحاكمة التي كان ينبغي لها أن تتنصص مشروعيها الفكري الخاص بها والذي يريد وجوبها لها السلطة، فضلت الدعاية اليومية التي تغلبها تعيش ليومها فقط على ثقافة تزس شيئاً، أي شيء. وعندما تستبدل الثقافة بالمعارف التي تنتهب وتتغنى، من دون أن تترك أي أثر في الروح، وعندما ينادي الوحي ويرمي به تحت أقدام تاريخ كامل من التسلع، تضفي عليه القداسة الكاذبة، أي يكون ثمة سوى الجنون، الجنون الذي يحصل للجميع يهفهفون، أو يكونون، يستقلون أو يقبلون على بعضهم، من دون أن يدركوا لماذا فعلوا ذلك أو كيف، وبالطبع فإن المتفكرين الذين يعتبرون أنفسهم حراً من هذه البنية لا يمكن أن يقدموا شيئاً آخر سوى ثمة سوى التحلف معه، بدائته وجهله، وجبهه من طعام واحد، حتى إذا كان الطبق من ذهب. هؤلاء المتفوقون (مهما كانت الألقاب التي يضفونها على أنفسهم) هم في واقع الأمر أسرى واقع، ينتج لومهم كل يوم، أسرى عواطف، ترتدي بزة العقيدة، ويرى أيضاً أسرى بأهمهم الذي يغفونه في أعين رؤسهم. وسواء تعلق الأمر بالتقليديين أو بالمجددين، لم يكن ثمة منظور ثنائي، يستمد مادته من حركة الواقع، لم يكن ثمة تأسيس لأي شيء، أو تعميق لرواية العالم، حتى لكأن عقاباً أصاب فلاناً بكاملها. إن الإمبراطوريات الحديثة التي وقعت في المذلة الأخيرة من قوتها هذا تفرض على المثقف العربي أن يخلد لوقتاً طويلاً يهاجها وليس يعاقبها، مهما كانت النتائج الظاهرية، فاللهمة الحركة الخائفة التي تتم عصرها تشير إلى تغير كبير في تاريخ العالم وإلى تفرد وهي جديدة بعملية التطور ذاتها، مما يفرض علينا بالضرورة أن نعتبر نحن أيضاً ولكن لا ينبغي للمرء أن يعتقد أن هذه الحركة، ذات بعد واحد وإنها تعني انتصار نظام على نظام، رغم الشكل الظاهري للتصحر. إنها في واقع الحال حركة معقدة للغاية، ترتكز على تلويف كامل من تطور الغرب والعالم خلال قرتين من الزمان.

إن ما حدث وسوف يحدث يؤكد حوجة البشرية من جديد إلى الثورة الفرنسية التي نشبت في العام 1789، بعد القطع الذي أحسسته ثورة أكتوبر (تشرين الأول) الروسية في العام 1917، في سبيلها. لا تكن الثورة الاشتراكية الروسية نتيجة معاناة تطورت ورأسالي، بلع أنصص مداه واستهلك نفسه، وإسبا حفرة سياسية إلى السلطة، في مجتمع متخلف، وفي ظل ظروف الحرب العالمية الأولى الاستثنائية وعزيمة الحريش السوفياتية. كانت تلمتص أو تحقيق عدالة، لا تلكم أساساً في السواقي المعاصرة. وقد تلمتص أوروبا الآن أن شعاعات الثورة السورجارية الفعلية والتطور الذي يرتبط بها يشكل أساس الانعزال في المستقبل إلى المجتمع الأكثر عدالة. فالثورة الفرنسية، شعاعاتها دحرية، مساواة، أخوة ما زالت حية حتى بعد قرتين من الزمان. وما دام التطور في كل مكان من العالم يجمع لشرط اقتصادية موحدة، هي شروط السوق الاقتصادية العالمية، وما دام الرأسمال قد قلده طامه الوطني وأصبح دولياً، فإن شعاعات الثورة الفرنسية سوف تصل إلى أقصى بقعة في العالم، وبها مع استبدال كلمة الأخوة بالعدالة. وفي

الأساس هناك عودة إلى القرن السابع عشر، إلى حوجة عصر النهضة، من أجل خلق ثورة آتية جديدة، تعيد فحص كل شيء. إن ما يحدث في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي من بربرية وبخاير ومأسا بشرية، هو الثمن الذي سوف يدفع طويل قبل أن تسمى الجوزج التي تركزت فوق الأرواح. ولكن الإنذار ليس السمة الوحيدة لزمننا. هناك شعائيات، تقنعان أن لا راسد: العنكش من جهة والتشكل من جهة أخرى، أي ما نأيد سهندنا تعيش ليومها فقط على شيء آخر، أكثر ريقاً، يئس الآن. في الوقت الذي تنجيه إلى القويبات إلى تحقيق استقلالها وسيادتها فإنها تسمى لتكون جزءاً من بنية فوق-قومية، تتيج لها امكانيات أوسع للتطور. إن الاتحاد الأوروبي هو الشكل الذي سوف يتكرر في أماكن أخرى من العالم. ففي حين أن الدولة القومية كانت في القرن التاسع عشر هي الهدف أصبحت الدولة فوق-القومية هي الميزة الأكثر تطلعا على الصعود في رس الزلازل. ومع ذلك فإن الطريق إلى هذه الميزة يمر بالدولة القومية قبل ذلك.

إن مشكلة المثقف العربي لا تكمن في فهم ما يحدث أمامه وإنما في الضياع القديم الذي يملأ رأسه. فالجميع العربي، بأفئته وتلفاته، لا يزال خارج زمنه. ما جعلته التغيرات الجديدة يفقد توازنه أكثر مما مضى، مثلاً شوهت ذلك في جنون العقل الذي قاد إلى حرب الخليج الأخيرة. ولكن ذلك لا يمكن أن يستمر طويلاً، فعندما يتغير العالم لا يمكن للغرب أن يخصصوا داخل حيزهم التي سوف تشرتها الرياح. وبها بدت بنية القمع العربية صلبة ومضادة فإنها حرب الخليج الأخيرة. ولكن ذلك لا يمكن أن يستمر طويلاً، فعندما يتغير العالم لا يمكن للغرب أن يخصصوا داخل حيزهم التي سوف تشرتها الرياح. وبها بدت بنية القمع العربية صلبة ومضادة فإنها تعيش الآن آخر أيامها. إن ما يحدث أكبر من حركة الغرب بالعرب على مر علاقة الغرب بالعرب. فالغرب سوف يرفض اليوم بعد الآن على أن يفهم الغرب مثلاً ما عليه، لا مثلاً اختلافهم في خياله وصوب يتوجب على العرب أيضاً أن يفهموا الغرب، كما هو عليه، لا كما يريدون أن يكون. هذه الغاية الكثيفة من القضايا التي تراجعه للجسمات العربية سوف تفرض على المثقفين العرب مهام أكثر من ذي قبل: عدم جمع البنى القومية والديكتاتورية، تحرير الإنسان العربي من أزمائه، فتح الطريق أمام ظهور أنظمة ديمقراطية عربية، الانعزال الحر للناس والصناعة والثقافة داخل ما نعتبره وصفاً واحداً، وإيجاد الأساس السياسي والاقتصادي والروحي والفني الذي يؤدي إلى ظهور الاتحاد العربي أو اتحاد الدول العربية. ليس هذا حلياً رغم كل الخلل الذي يتضمنه وإنما ضرورة تاريخية. سوف تعرضها الحياة ضحها في آخر المطاف. ثمة أننا نعرف أن ما نريد الوصول إليه لا يمكن أن يتحقق بدون ثورة ديمقراطية عربية جديدة وثقافة ثقافية قائمة على الحرية ولا يسمي أن يفهمه هنا أننا نأخذ إلى المزيد من قطع الاعتقال، كما فعلت الانقلابات العربية دائماً، ولا إلى المزيد من سبك الدماء التي لطخت كل شيء في الوطن العربي، كما فيعمل من الثورة ثورة حقيقية ليس عدد المثقفين الذي تنصصها وإنما قدرة على تغيير الحياة من حال إلى حال. في كتابه (في بلد شمس متصف الليل) يشبه هانس كرسيتيان تاندروس الشاعر (وهو هنا رمز للمثقف) بشهرزاد التي تعرف أنها ستتموت إذا ما توقفت عن رواية الحكاية بعد الأخرى. وكذلك هو الشاعر المحكوم بقرل الحديقة، فإذا ما سكنت مات، حتى من دون أن يكون ثمة سيف لسطاف فوق عنقه.

كلنا نعرف أن شهرزاد تنصص بعد ألف ليلة وليلة □

الطوفان

الجديد

أنسى الحاج

البلدان. وأما الكتب المستلة «بست سيلر» فهي خارجة عن دائرة الأدب وخاضعة بالأكثر لقوانين العرض والطلب، والوصفات الجاهزة للنجاح التجاري.

في الرسم، ورغم عقوبات بعض المجددين وجمال الكثير من الأعمال، يكاد لا يفارقنا الشعور أمام اللوحة أو المنحوتة بأننا أصبحنا في غربة عن ذلك العالم الخارق الذي تُفرقنا فيه أعمال التيارات السابقة لعمد التجريد.

لا يتنقص هذا الكلام من أهمية تفتيشات المدارس الجديدة، ولا من عظمة بعض التجريديين، إنه تسجيل ملاحظة عن الفرق بين مناخين. وما انطباع الضربة هذا بناجم عن فقر في المعرفة ولا عن رفض للحدائث أو التجديد. بالعكس. بل هو نتيجة الفرق بين طبعيتين: طبيعة تبحث عن الخلق الإلهي (أو الشيطاني) عند الإنسان (أو الفنان) وطبيعة لم تعد

تسمعي بعضهم أردد أن الأدب مات، «ومات الفن كله بالمعنى الذي كنا نعطيه إياه: معنى الهبة المقدسة، الحالة الاستثنائية، الخارق، العجائبي... يقولون لي: كيف تتكلم هكذا؟ ألا تناقض نفسك؟ لي جوابان: الأول أني متمسك بالقول عن موت الأدب والفن. والآخر هو ما سيلي بعد شرح هذا القول.

ما تطور هو

الشعوب

والضوضاء

والتنصنع

والفراغ

السائد، منذ تعميم ديمقراطية النشر ووسائل الاعلام، هو... كل شيء. كل ما يكتب، يُشتر. كل ما يُلحن، يذاع. كل ما يُرسم ويُنحت، يُعرض. كذلك يُشتر ويذاع ويُعرض عكسه. وما بينهما. وما لا علاقة له بأي من هذه كلها. إنها، بكلمة، السوق الحرة، مقياسها الزواج، ولا مانع يحول دون اشتراك أحد فيها: لا موانع ذاتية عند المؤلفين، ولا موانع نقدية عند المراقبين.

لقد فاق عدد الكتاب عدد القراء في بعض

تهوى مثل هذه المفاهيم وباتت غارس التأليف بنوع من «العلمانية» و«المساواة». طبيعة محتاجة لطابع القداسة كي تشعر، ريباً، بلذة انتهاكه وطعم اختراقه أو التذم عليه، وطبيعة لا تشعر بهذه الحاجة، أو لعلها تعبر عن حاجتها هذه بطريقة خاصة، هي تلك التي سميتها «علمانية»، وهي لذلك أقل خطفاً. ومثل ذلك، وأكثر، عن الموسيقى: أي علاقة للموسيقى الحديثة بمناخات موزار وبيتهوفن وشوبان وفاغنر؟ ألم تسقط عن الموسيقى الحديثة كل معالم «القدسية»، لتتضم هذه الموسيقى إلى مواكب الأشياء «للمعصية»، المفتوحة لكل راغب، المجردة من كل «علو» صعب، من الخلق الذي يأتي بمعجزة جمالية باهرة، الخلق اللاهوتي السحر، الخلق الذي لا يُفسر، الخلق العبقري، الخلق الذي، ولو فكر، «يمجد الخالق» كما نقول، الخلق، الخلق لا أكثر.. ولا أقل؟

بهذا المعنى، الفن مات، بهذا المعنى، الشعر مات. لكن هذا لا يعني انها سيظان ميتة. هذا هو الجواب الثاني الذي أشرت إليه. وحين يعودان من الموت لن تكون مجرد عودة. لا شيء، في الخلق، يعود كما كان، ولله الحمد. سيعدوان مستفيدين، بلا وعيها، من هزيمتها في الجزء الساقط من هذا العصر. أو لا يعودان. أتجملها عائدين بأجل ما في الماضي ويطرحان جانباً ما كان، حتى في الماضي، يتقل عليها ويعتر نفسهما فينا: بعض البطء، بعض التكرار أو كثيره، شيء من التسمرس والافتعال، بعض الخوف من الخيال... وغير ذلك من العقيات والعثرات. وسياخذان من الحاضر شوقه إليها. ومن المستقبل ما يظان سابقين له، فيه ويعده.

ليس انها لم يتطوروا غايات. بل ان ما تطور تطور بدلاً منها. تغييراً لها. على حساب الأصل والأصالة. ما تطور هو السهولة البشعة (ثمة بالتأكيد، سهولة مشدودة، سهولة جميلة ورائعة). ما تطور هو الزعرة،

والنشوية، والمضوضاء، والتصنع، والفراغ. أكثر من ذلك: سُحرت وسائل الاعلام، هذا الازهاج الأكبر، لترويج السلطة الجديدة تحت ستار أنها هي الفن والأدب. وأما المفهوم السابق للفن والأدب - أي المفهوم الدائم، الأبدى - فظل يحكي عنه من حين إلى حين، ولكن كائن بعد عين، كقولك لور لا بد ان يضجر بجذيته في سوق التهريج القائم في العالم.

التهريج، الاستعجال، توتر السباق إلى المال، سطحية السباق إلى السلطة، تشنج المظاهر، مزاج الموت للمدهون ببعض ألوان الحياة كي يزداد خداعاً. وضعت وسائل التطوير (والترويج) في خدمة المور والرائف وضعت عن الأصل. هل في ذلك تصميم سابق؟ خطة؟ سياسة جهنمية ما؟

هل هي فقط شريعة الكسب السريع، في اطرادها؟

هل هو قانون الانحطاطات؟ نهاية حضارة؟ هل، بكلمة فخرية، هكذا كان يجب ان يصير؟ تنزع القدسية حتى عن اللعنة. تبديل كل الأعلى، تعفير الحالات بتراب الضحالة. تمليك الضحالة.

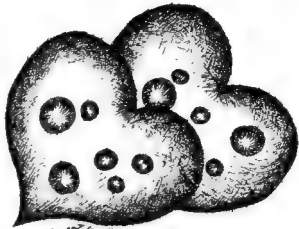
الترداد على التجديد. التصنيع على التأمل. اغراق العالم بأطنان «المواد» الأدبية والفنية الاستهلاكية عوض الخلق.

والضجيج، والدخان، والمواء، والعواء، محل الموسيقى والغناء.

تحو كل معالم الانسان في التصوير حتى لا يبقى له ولا انسان، أرض ولا سماء، بل أفق واحد مترامي الأطراف من أي شيء ملون، أو مخطوط. كان. رسم يستطيعه أي كان، ولا يُباع لأنه عبثي، بل لأنه يتشأن وقانون «بورصة» الفن التشكيلي تارة في نيويورك وطوراً في باريس أو لندن أو أي عاصمة أصبحت، لتفعلها المال والسياسي، عاصمة «الفن».

ولا يلصق أحد هذه المهرطقة بالحدثة! صحيح انها

وإن نأخذ العصر على عاتقنا، وإن نتخطاه.



٨٩

هرطقة العصر، لكنها لم تأت نتيجة الرؤيا الحديثة في الأدب والفن. بل الصحيح أنها أضرت بالحدثة كما أضرت بعربها. لقد شوّهت كل أصالة، هنا وهناك. ولعلها أضرت بالحداثة أكثر، لأن هذه، وبسبب اضطرتها تلك، لم تل نصيبها من الاضواء، فصلاً عن حرمانها الظروف البيئية الملائمة.

لا يمكن وليس مرغوباً رفض العصر كله. فيكون ذلك غباوة وجهالة وظلامية. ففي العصر جدليات تقاوم، وانتصارات رائعة، وفتح أبواب هائل، وأشكال تطوّر، من الآلة الى السلوك، لا تؤدّ، ولا يمكن وليس مطلوباً الرجوع عنها الى ما كان قبلها.

الحزن ليس هذا هو. بل الى الأفضل. ليس في كلامي أي رجعية، بل هو دفاع عن مستقبل آخر، عن مستقبل لا يكون نتيجة الشاعة والهرج، بل تحمله روح الأجيال من عمق أعماق التجربة الأصيلة ومن قدس أقداس الانعام. مستقبل لا يكون مسروقاً من أمام المستقبل.

لا أن نفخر فوق العصر ونتجاهله ولا أن نكون بوقاً له.

كذلك، لا أن نطبق ما تعلمناه من القديم (من الفن المقدس) وعنه) ولا أن نجعله أو نتجاهله. إن نأخذ «الفن المقدس» على عاتقنا، وأن نتخطاه.

مرات بخامري شعور يأتي (والعديد من الأصحاب والسابقين واللاحقين) ذهننا ضحية لاعتين حركوا خيوطنا أو، في أحسن الحالات، استعملوا انتاجنا ووظفوه في خدمة أغراض تُعادي.

هل هذا ما يُحسه أيضاً سواي من الشعراء والفنانين في لغات أخرى وبلدان أخرى، حيال ما يرونه من طغيان وحش التنقيح والابتذال تحت ستار الثورة والتحرر؟

لكننا بدون شك أكبر المتضررين. بل أكبر الضحايا. فهذا الوحش إنما يتكوّن من أشلائنا، وقد صنعه أربابه بتحريف أحلامنا وتزوير كلبائنا وألحاننا واجهاض أعمالنا وأشواقنا.

وما تفسير هذا الشعور المريب بالحداثة سوى أننا خُدعنا فعلاً. لقد أوجد الخيال الشعري مناخاً من الحرية وفتح من الأبواب المغلقة وشقّ من دروب الاحتمال اللانهائية ما مكّن المتصدين من التصيد وبحري الخيوط والشعوب من التحريك. وبحجة اكتمال السيرة التحرر أحكموا السبك على الحرية، وذلك بأن عمّسوا ما يُفرغ الخيال منها، وما بُيئت الشعور ويولد الوجدان، وما يزيد من عبودية الشعوب للضاعة والسخافة ويجوّف روحها أكثر فأكثر.

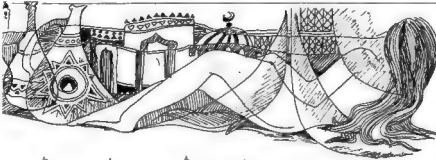
لقد بات العالم في ألح الحاجة الى طوفان جديد يغسله من الأنياب الكاذبة ومن حكومة أو حكومات ظاهرة وخفية تهزّاه وتستهغله وتسوقه الى مصير الخبل التام، تسوقه الى قتل أفضل ما فيه بعد تهيمش أفضل من فيه وقتلهم.

وكمثل الطوفان السابق لا يصنع الطوفان العتيق الا شاعر.

طوفان يغسلنا من اشتراكية الضحالة، فهذه الآن الخطيئة ولا يُثرق سوى هذا الموت الماحم علينا تحت قناع التقدم. □

بيروت ٢٠ تشرين الثاني ١٩٩١

وما يصير
شهد لسفور
لحرر
بالحداثة
سوى
حداثة شعرا



دعوة لتناول

وقعت أحداث هذه القصة لمحبة الله، حتى ويارني لمدة شبت كنت أسير بعد ظهر يوم صيبي في طريقي إلى مسكني مصاحبه «كوسر نازك» أو منتهى الملكة، قادماً من محطة مترو الأنفاق. الطريق في ذلك الوقت يكاد يكون خالياً. عن يميني يقع المشره الكبير الذي طاب حدروني من السير فيه ليلاً بمفردى، لكثرة ما يقع به من حوادث اعتداء وسرقة والغصباب، وعن يساري يقع فيلات مساره بمصلها حدتها من بعض الحصى، مصعب من وحشة الطريق انحولاً هو بالصبح ولا هو بالمشطر، الألق أنه كان سرر يندطر، وأسمه «سيدة» بحوم الماكهة ومنه ردة يسلط على الشطر الجميع إلى ارتداء معاطفهم الواقية من المطر. المارة القليلون يسيرون في اتجاه الماكس ويكونون كأنهم في مشركه، من أنه غافروني حتى أسمع حفيف عظامهم وهم يتعدون صامتون أو هامسون. لمحت شابة حسنة سير أميلي وفي اتجاهي، لمست انشهي حصبها التي تنوء بحملها مما يجعل عظامها أبطاً قليلاً من خطوات المارة المتصليين. كانت تلتفت حولها بطريقة مشرباً. كددم من لشرق العربي - على أنها دعوة لشهم ذي نخوة يعاونها على ما تحمل كنت أجس الوحدة والعربة في هذه العاصمة المتسعة اللامكتنة أسرعحت الخطى عابداً حتى جاديتها. حينها فيها يشبه الحس تحية الإنجليز في ذلك الوقت من النهار:

- بعد ظهر الخير (Good after noon).

احسنت أنها جعلت لحظة، صرمتا من جانبي أنها قد تكون بسبب استمرانها في تفكير قطعت عليها، أو لملها التحية للعاجلة من غريب شرقي الملامح. لكن صرمان ما فحسكت والتفت إليّ بأسمة وهي تتألمني.

- بعد ظهر الخير يا سيدي.

لعلقت هذه الكلمة الأخيرة بطريقة فسرتها بأنها قد تعود إلى ما لا بد أنها لاحظته من فارق السس الواضح يسا مما شككي في نجاح محاولتي.

- هل يمكن أن أحمل عنك حقبتك؟

- إن كنت أنت رجلاً (صلفت إلا أنك كبير السن) فلا تنس أنني شابة (تقصده وإن كنت امرأة إلا أنني صغيرة السن).

قلت في نفسي: لا يبعدك منظر هويدي الأسيين، قلبي ما يزال شاماً في المشرب مثلك. دفعت إليّ الحقية وهي تسترد.

- يمكن أن ننادلها على أية حال، أشكرك.

أعطيتي الحقية، أحسنت بنقل غير عادي وإن كان محتملاً. هذه العلاقة الجديدة أعطيتي الحق أن أسأله.

- أين تقصدين؟

- لا أعرف بعد، أنا غريبة مثلك عن لندن. قبل في إنك ستجدين في هذه الضاحية أكثر من فرقة للإقامة.

- وهل يتحين عن مكان وأنت تحمين كل هذه الحقية؟ لماذا لم تتركها في غزن الحفاتب بإحدى المحطات؟ على فكرة ماذا بها؟

حجازة؟

ضحكت وهي تجيب: لماذا لا تكون كتيماً، أليس أبسط طولة؟

يوسف الشاروني

صدر هذا الشهر - مجلدات -
يوسف الشاروني - مجموعة
قصصية - صادرة عن «رواق»
الربيع للكتاب والنشر - لندن





الشاي

- ماذا تدرسون؟

- العلوم السياسية.

قلت لنفسي: لعنة الله على السياسة، سببت أطناناً للمسي على طول التاريخ.

حانت من الثقافة نحو الحمية التي أحدها يدور أنها من الجلد أو البلاستيك لمزق، سه اللون لو كانت من القماش أو البلاستيك المرن لربما تمسحت تحت وطأة الكتف، أو تأثرت برؤوس أكتفها هناك حاولت فائدة طراد لو مكان صمغها، وجدت مكتوباً بخط دقيق لا يمكن قراءته إلا من قرب أكثر الأرحام أنها من نوع السوسيت أو عذبة ها. زاد الطريراق عليها، وإن تلكأت بعض قفازاته قبل أن تفادى سطحي.

أمام مسكني وجدنا أنفسنا: غرفة بالدور الثاني من مبنى يتكون من ثلاث طقات، تديره سفيرة اكاديمية تقطن في طيفه الأولى وتؤجر عهدها الباقية. تعودت أن أقيم به كلها حطب المعاصرة الأكاديمية في ريادة معقدة. قلت أهدد لدعوتي وأنا أصح حقيقتها على الأرض لأروح يدي:

- مسكني المتواضع هنا. . .

لم تعطني الفرصة لأكمل جملي، تطوعت بإقامة خطفي، وجدتها لدهشتي تدهو نفسها.

- ليس لديك مانع في أن أشاركك شرب شاي بعد الظهر؟

أجبته ضاحكاً: بكل سرور أقبل دعوتك لشرب الشاي في غرفتي.

حدث الله لي أن الفقرة لم تكن في طبقة أعلى ولا اتعلم ذراعي وأنا أهل حقيقتها، فبسي من ثلاث طقات ليس في حاجة إلى معصدي. ساعدتني على حل حقيقتها من طرفها الخلفي حتى لا تصطدم بذراعات السلم أثناء صعودنا، وكلمني شراؤها أكثر من حين جنتها، لا أريدها أن تصطب بشوهة من أول استعمال لها.

فتحت الباب، دخلت ورامها أجر حقيقتها، عفت عرفت برائحة الأثاث. . . أخذت مني الحمية ووضعتها في مدخل الباب، برضا معطني النظر وعلقتها. لاحظت أنها تضع الحمية في حرمي بالغ فستره بموضع تلك التشوهات التي تزيد أن تنجسها. أثرت لما بالجلس على أحد المقعدين الموجودين بالفترة، لم تكن في حاجة إلى اشارتي، الإلهام واضح عليها كأنها هي آتية من سفر طويل، وجدت في ذلك تفسيراً لدعوة نفسها إلى تناول الشاي معي. ألقت نفسها على المقعد وأنا أحسها الطر عساني أزداد ترفعاً عليها وأضيق حساباتي للخطوة التالية: لا تتعدى المشربين، أصغر من ابنتي، ترضى هل حارق النس هو الذي طمأنا أم حجب لملها؟ على أية حال ستؤنس وحشي لبضع دقائق. أثبتت المعاصرة الانكليزية لأجمع بين الترفيه وإنجاز بعض الأعمال هذه الساعة من الساعات المخصصة للترفيه.

تركناها تتأمل بعض الفواحة الرخيصة المعلقة على جدار الفترة، ذهبت لأعد الشاي في المطبخ المشترك لعرف الطبقة الماء يغلي. . . في داخل ما يشبه القوران، هل أضع فرصة خفية تغلت مني. هل أعاور فتاة في سن ابنتي لا تستطيع أن تغم الأفكار أن تحوم فوق رأسك لذلك تستطيع منها من أن تمشي فيها. . . عدت بإريق الماء الساخن والشاي والسكر واللبس وغياها حلة

سكوت اعترضت عن تواضع ما أقدمه لأسباب واضحة، افتر ثغرها عن صحة طفولية تذكرت اني لم أعرف اسمها حتى الآن.

- اسمي ابراهيم ولتكنتم ابراهيم
- قلني باسم أن يا صتر ابراهيم، واضح أنك عربي.
- وواضح أنك انكليزي
- ودت بدلال وهي تريح الى الزواء خصلة من شعرها الذهبي المسترسل:
- ابن البلد هو وجه الذي يستطيع من طريقة النطق واللهجة أن يجد بدقة متلفعة عدله بالانكليزية
- إجانها تركني في شه حيرة بحيث لم أستطع أن أعصرها هذه المرة. كان طبيعياً أن ينشعب بما الحديث عن الأوضاع لسياسة في الشرق الأوسط. تعرف عنها ما يكفي لأن تقول:
- اغتصاب بيتك عمل شرعي، بلقي التأيد.

ملورث أفكاره بالمرية - فيما بيني وبين نفسي - في حلة بلغة، والتصدي له لإرهاب، يستحق العقاب، بمزيد من الاغتصاب.

- ثم بصوت مرتفع بالانكليزية
- خلطوا الأوراق بين الإرهاب والدفاع عن النفس
- ليصبح الجنائي الضحية والضحية الجاني.
- أحسنت أنني ربما أكون قد اندمعت. لسبب لا أدريه صرخت كلامها بأنها ربما تعمل لحساب مخبرات إحدى الدول، تجرني في الحديث لتستطع في معلومات انطاعات... أسلوب تمكيز. نظرة الى الحقيقة المألى بالمرامع حملني أستعد هذا الحائط. احتمال آخر نعم اني ذهي ثم نهر أن يكون هذه الحفنة هيروني. حشيش، من أدراك؟ لا أظن أن المواد المحدرة هذا القتل. لماذا أقدم خبطة جيلة بمثل هذه الوسائل أنا إنسان هذا العصر الكتيب. طرود وسواوي
- قلت شارحاً، وربما لجهود مريد من الزثرة.

- لعل لوضع غرب مما يعطيه العصر في جدرانكم جمهورية ايرلندا خوية، الانكليز اغتصروا منهم ايرلندا الشمالية حتى أهم لاستعدادنا كوترا الجيش الجمهوري السري.

أهتر صفحت الشاي في يدنا مرة لا يكدح تلحظ - سمعنا انظر بطي مرارة في الحارح، يصبر بعنف رجاء لاهلة الصغيرة الوحيدة بالفرقة. قلت لأعبر بالكتاب.

- عسلتي الله في عمارك

- والدي توي وأنا في الماشرة - أمي ريتي، تصلي «هيروني».

رشت من تنجاسا رشفة أخيرة، نظرت في ساعتها، تأملت لخادرة العروة. صفاتي عودتي على اللقاء فالفرقا، كأعمدة النظراف حين تشاهد من ناعلة قنطر سريع، عمود يمتطي وآخر يبرز. قلت متسائلاً:

- إلى أين تذهين هذه الحفنة الثقيلة، يمكن أن تستخدمني تلفوني للبحث عن سكن.

- شكرأ، هناك صديقة تنتظري في مكان قريب، لرجو أن تكون قد وُظفت في تدبير مكان ما.

قلت بحملاً:

- أمل أن تقابل مرة أخرى

- إذن أعطني رقم تلفونك، ضروري سأتصل بك

- ورقم تليفونك أيضاً.

- كيف يكون لي رقم ولم أعر على سكن بعد؟

جلست حشيتها الثقيلة، عاونتها على حملها حريصاً لا تصطدم بشيء، هبطا درجات السلم بسلام. لمطارت، النساء بدت أقل تلداً باليوم. بطرنا الأخيرة لم أستطع لها نصيراً: مريح من الحب والامتنان، لعلها رقة لحقة الدواع بدت وهي تعجب عني، كطعمة شفة، مليئة بالحيرة

في عصر اليوم التالي، بيما كنت أتناول الشاي في غرفتي في الوقت نفسه تقريباً، رن جرس الهاتف، على الطرف الآخر سمعت صوتها يفسر كل نصيراتي السابقة:

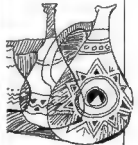
- أشكرك صتر ابراهيم، كنت على وشك مصارحتك...

- مصارحتي ماذا؟

- أتممت في هبة أنما خلال الساعة التي استغرقني فيها.

- من المظرو؟

- بل من الشرطة، الحقيقة كانت ملأى بفنائيل الجيش الجمهوري. □



البطاقة الخضراء تغلغل في الروح العربية

باسم سرحان



لكل عذبيته، وإزالة لكل معاناته بالمحروب عبر البطاقة الخضراء إلى جنة الله على الأرض!
ما مظاهر هذا التحول الخطير في الروح العربية؟ على المستوى العام ويسمح سطحي بسيط نجد البتاتين جميعاً يرون الهجرة ويسعون إليها بعشرات الطرق التقليدية والبيكرية. ويوجد العسطينيين من الرياض إلى الكويت إلى عمان إلى بيروت وخبراهم الأول الرجل إلى بلاد العم الحرام... وأما المصريون فعلى استعداد كامل للرحيل عن أرض الكفاية لأكثر من سبب. وبدون الأمانة كلها لم تعد تزد تحرير الوطن من الجحيم إلى الخليج. ولم تعد تمتلك العزم والارادة لإنجاز عملية البناء والتقدم والحيث لمجد عربي مشرق. وتغوص هذه الأمة لعظمية النعيسة يوماً بعد يوم في أعقاب ذاتها المهروسة، حيث يموت الحلم بالجد العربي ويولد مكانه حلم يجعل صورة ملصق أميركي أخضر

ولو دققنا النظر أكثر في التركيبة الاجتماعية العربية، لوجدنا طبقات اجتماعية يكاملها حلم ليل نهار «الفرين كارت». ويقوم برامح الأعداد الأسري والمهني للبورجوازية العربية منذ أوائل السبعينات، على أساس التحول من عرب إلى أميركيين. ويتخذ البرنامج التربوي الموضعي للبورجوازيين العرب الشكل التالي: لغة إنكليزية لتعليم اجنبي، ثقافة أميركية تشدويب مهني أميركي، ثم «غري كارت» أميركي، فموعة للوطن الأم الذي أضحي وطناً مؤقتاً، حيث تتم ادارته من قبل عرب أميركيين، أو من قبل عرب مواطنين في الولايات المتحدة ومليارمين ثغماً بالقوانين الأميركية وإداعي ضرائب مثاليين. ولا ننسى إطلاقاً أن تلك الزينة - تتشكل إذا دعت الحاجة - بعروض أميركية تتم تلك الخطوة المباركة. ولكن استكمال الرتبة البورجوازية العربية بعرض أميركية للألتاحل الأعزاء قد تراجم في السنوات العشر الأخيرة، نظراً وشراسة عرائس أميركا ولأن قوانين الزواج الأميركية تعطين كل شيء: الألااد ونصف الثروة ونصف المشتاكل حتى لو لم يعصر على الزواج سوى شهور قليلة. ولا ينجح البورجوازيون العرب من الاجهار بقائهم بأن كل بورجوازي عربي لا يعمل زوجته

■ منذ مطلع القرن الحالي والروح العربية مشوققة ثائرة متمردة وثواقفة إلى الحربه وإلى التشرع عبر الوحد من إرث عصر الانحطاط لتل. ومن قود عصر الأسمر. لأوروبي ومن أعلا عهد لأستطال الصهيوني تلك الروح اعبريه موهجة في حال التكون والتحول، تجسدت في حركة الجيهر العرب طول هذه القرون سماً إلى بناء أمة عظيمة عزة ومجتمعة ديموقراطية مسج وحلال دماء وإسماها في صاعقة لبربح وشيد. خصامه مشربة تلك الروح أبحث عد الماصر. وعاد هو معدبا ويحمل شعدها طرد اسماء حدوداً لأغزائها. تلك الروح هزمت الثورة الفلسطينية بكل ما حملته في انقلاباتها من قوة وزعم ومن آمال وأفاق. تلك الروح ماذا حل بها؟

ما بين هزيمة حزيران/يونيو ٦٧ وهزيمة شباط/فبراير ٩٠، كانت تلك الروح العظيمة تجبو وتغمر وتنكش بشكل متواصل بفعل قوى داخلية وضربات خارجية، لتجدها اليوم تتوقف مهزومة صر معلوم الاستسلام للواقع، مهما كان مريراً سيئاً وميضاً. ونلصق اليوم عندها استسلاماً أشبه ما يكون باستسلام العبيد المذنبين للعبودية. ويجري تطويق الروح العربية وإعدادها إلى القفص بالقوة من ناحية، وصبر التخدير والتطويق النفسي من ناحية أخرى. وبيداً بعد يوم يزداد الضهر الأحرار للآلهاب للروح العربية غفوتاً أمام ضوء بطاقة الباتكي الخضراء، الذي يتغلغل رويداً رويداً إلى أعقاب النفس العربية لتتحوّل من الحلم العربي إلى الحلم الباتكي، ولتبتني والحلم الأميركي، بدلاً من الحلم العربي. وهكذا تصبح أغل آمناات وقمة مطالب الإنسان العربي المحصور على وغرين كارت، تمسح جواز دخول وإقامة في جنة الأرض الموعودة. وهي على ما يبدو اللجنة الوحيدة المنصوصة، حيث لا اللجنة الأخرى اقتراضية. وتجد العربي وقد تحول نتيجة للهزائم المتكررة والمتلاحقة على كل جبهة عسكرية وسياسية واقتصادية واجتماعية، إلى البحث عن حل لكافة مشكلاته، وأناه

استاذ في الجامعة الأميركية في بيروت، وكاتب من فلسطين

الاعضاء

26 - No. 45 March 1992 AN-NADID

مبعوث الأزهر الشريف في أميركا، رفض العودة لخدمة الله في آسيا

أمنية وطبياً. وإذا كان هناك لوح للمواطن العربي فهو لوح للمواطن الأكثر مقدرة والأكثر كفاءة والأرفع ورعاً والأكثر تسبباً. وسيت ان اللوم يحد ذاته غير ذي جدوى، يراجعها السؤال الطرح دائماً: ما حل هذه الأمة وإلى أين هذه الأمة؟ ومن يبقى لهذا الوطن؟ من يبقى لهذه الأرض؟ وماذا تفعل بالبلاد والأولاد؟ هل نزعها للأميركان أم سيعمل للصهاينة؟ وصل صعيد آخر، كيف نزيل حالة التناقض النفسي والروحي والاجتماعي والتشريعي التي نعيشها؟ كيف نكون عرباً وأميركيين في آن واحد؟ كيف تكون الفصية جزءاً من كيان الجاني ومن شخصيته؟ كيف نقام أميركا ونحن نسعى لأن نحقق بشرق الجنسية الأميركية وبشرق خدمة العلم الأميركي؟ هنا ممكن التناقض المستعصي في واقع أمتنا العربية وفي روحها ووجدانها. وهذا التناقض يبدو غير قابل للحل. فكيف نحل هذا التناقض، علماً بأن حله شرط أساسي لتحررها؟

إن حلّ هذا التناقض عدنا وفي يدنا، نحن العرب أبقنا أنفسنا فيه بداية. وبكلام أدقّ أن الطبقات التي أدارت شؤون الأمة العربية منذ غياب عبد الناصر هي التي أوقعت الشعب العربي في هذا التناقض المزعج والمؤرق. وبما أن طرفي التناقض هما نحن وأمة البانكي فلا بد من النظر إلى الجهد الأميركي لأوتنا. من الواضح لمعاً أن أمة البانكي غير قادرة على... ولا هي راغبة في... استيراد ٢٢٠ مليون عربي أو في اصداور ٢٢٠ مليون مغربيين كارتة لهم. وحتى لو استوردت أميركا ٢٠ مليون عربي، فسيظل في هذا الوطن مئتي مليون إنسان يحملون الجنسية العربية طوعاً أو أرغاماً. وكما يحلو لبعضنا القول سيظل في هذا الوطن مئتي مليون إنسان يحملون لمة الجنسية العربية. وهكذا ستعجز الطبقات الحاكمة العربية نفسها مضطرة وروعة على تأييد وطن هؤلاء... ويعلن جيلهم وليس تمهداً والتزلفاً. ويعلن السؤال الكبير يطرق باب الطبقات الحاكمة العربية، ويحك عقول المفكرين والمفكرين والمطالعين العرب: أينما أسهل في غاية الخطأ على الذين يبررون شؤون هذه الأمة، تأييد بطلاقة عتراء أميركية أم بناء وطن لخضر عربي من المحيط إلى الخليج؟ □

من تحت البسطار الرسمي العربي، ليوجد حاملاً جنسية العلم سام ويشقى بالشرطي العربي ويرجل الأمن العربي في المظلات وعند الحدود وفي كل مكان، ولكي يتفرق الحدود العربية التي كان يستحيل عليه اجتيازها أو شوم مولاتها حتى عن بُعد. يبدو هذا المواطن العربي المتخلف صدره حقدًا وغيظًا على الاحداث الشخصية التي تعرض لها كمواطن عربي. يبدو اليها مواطناً أميركياً متشياً أن يتجرأ عليه رجل أمن عربي ليفهمه حق قدره عبر التهديد بالاتصال بالقتل الأميركي في عاصمة وطنه الأم. يرتد رجل الأمن العربي، ويضطر أكبر مسؤول أممي لتقديم الاعتذار والتوسل إليه أن يحس من روجه ويغض النظر عن تصعيد المسألة موضعاً وأن رجل الأمن المغفل قد ثمة مواطناً عربياً!!

وهناك قلة من العرب، وبخصوصاً الفلسطينيين، يفلسفون مسألة هروهم على انها وسيلة مثالية لزيادة عدد العرب في أميركا، من أجل مقارعة الصهيونية وإسرائيل في عقر دارها!! يرافها نظرية عظيمة، ولكنها ميتة وبنية وطرطها مسدود ولا تعدى كونها تثيراً لسؤك عرب مقول لدى الوطنيين العرب. ثم هناك عربٌ من أصحاب الكفايات يهاجرون إلى موطن العلم سام ليحصدوا حاملياً جنسيته وفكرهواء في عيون أرباب العمل والمدرّاء، ويحصلون على ثلاثة أضعاف مرتب زملائهم الذين ظلوا على الجنسية العربية.

ونستغل من الوصف إلى المحاسبة. هل من تلقى النعم؟ هل يلوم المواطن العربي المغارب إلى والعرب كارتة أم تلوم الوطن العربي الذي دفعه للهروب؟ وإذا كنا ننلوم المواطن فكي مواطن نلوم؟ هل يلوم المواطن الأمي أم المتعلم؟ الفقير أم الغني؟ المادي أم المسيس؟ الشاب أم المتقدم في العمر؟ وإذا كنا ننلوم الوطن، والوطن موهوم بغيري، فمن نلوم؟ يقع اللوم في الدرجة الأولى على الأساطنة الاجتماعية - السياسية القائمة في الوطن العربي. فمدكلاً لا يؤثر الوطن لمواطنيه أسط مغفوات الجيش الكريم، يصبح والعرب كارتة، مطلباً وطنياً. وعندها لا يؤثر الوطن لمواطنيه أبسط حدود الكرامة الذاتية والحرية الشخصية والأمان النفسي، تصبح بطاقة البانكي المخضراء

صدر حديثاً

السلسلة الروائية:

السلسلة القصصية



حرب شوارع
شارل شهوان



يا كوكتي
جنان جاسم حلاوي



البلدة الأخرى
إبراهيم عبد المجيد



86 KNIGHTSBRIDGE
London SW1X 7NJ
Tel: 01-245 1905
Fax: 01-235 9305



مدائح لغلام عربي

شاعر عربي

يا لجبهة المشومة بحديد الملائكة
(الملائكة الثامنون في تطريز المخدة)
يا لمجد عقيق البحر الأحمر ورايات فتوح الشام
(الشام المتقلب تحت أنسام المتوسط وسياط الروم)
يا لبقايا الكهفون في اختضار شاربيه
(إشاريله المرحفان بمواعيد الصفر)
يا لطاسكه النحاسية التي يغترف بها من غدران
الكهفون
(الكون المقيم في حوافر الماعز الذي يتسلق الوديان)
يا للرائحة الصندل في شساعة نعلبه
(نعلاء المعفران بتراب الجنة)
يا لكرم ناره التي تحرق ألسنتها الكواكب
(الكواكب الدوارة في حروف أبجديته الـ ٢٨)
يا لحمرة السباق في شفتيه
(شفته العالقتان من صلصال حي)
يا لنصيبه التذكاري وسط الربع الخالي
(الخالي سوى من الثعالب التي تخط ذيلها الرمال)
يا لأصابع زينب التي يلتهم أربعاً أربعاً
(أربعاً كالجهاش، كالنصول)
يا لشرر الخنجر الذي يقرر الهواء بحركة خفيفة
(خفيفة وأعل من الهواء)
يا للعصفورة المارقة فوق الهضبة لتخترق رياح
الشال
(الشال الذي يكتب أوصافه على عبادات الجوازي)
يا لأخوة الريحان المتبايل في سهوب يَمَنه

■ يا لبسالة الساعة الرملية المشتالة مع ريح الجنوب
(الجنوب الرافع عتاكب معابله تحت ضوء القمر)
يا لهذا الخطام الشمسي النائم في ريش القطا
(القطا المرحف في مدير العاصفة)
يا لصناعة قيافة العربي
(العربي المنحني لالتقاط حيز المجد النجمي)
يا لقلبه المجلوبهء الأبدية
(الأبدية التي تلثم الغرب)
يا لبرابه وذلك الخطاف المازق، وحيداً، تحت
الغيمة

(الغيمة التي تصفق بجناح الخرافة فوق أمصاره)
يا للجلال المنسابة على عيون حصانه المكر المفر
في الماضي مع حيوانات اللاشعور العمياء
(العمى الراقد في الجرة العظيمة)
يا لقبابه الزرق الحبل يسبح سلاوات
(سلاوات يظلب البدر، تشوان، في قطنها)
يا للباب الحشبي الذي يش في ريح الصبا
(ريح الصبا للعطرة بشيم الحرنوب)
يا للثلاثي: المتذنة وامتداد السماء وظله المرمي
بعيداً
(بعيداً في سباح المستحيل)
يا للناحط الجصي الذي يزداد بياضاً بعد كل
صاعقة
(الصاعقة التي تضرب السراب في عز الظهيرة)



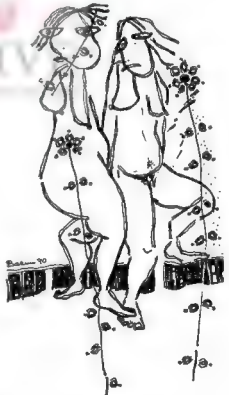
موسمي
يا لكشفه الصفصافتين اللتين تضج أوراقيها في
مشبه المتشد، المتشد، المتشد، المتشد على الصراط
المستقيم
يا لأنفه مصعدٌ ورائح العنبر في ثياب عذراوات
العراق
يا لحاجبيه حناج الحجل المفض على حقول
البنفسج
يا لقمه، فمه لعاب نحلة يتيمة في الأفق
يا لكفه مرآة الزمان التي صدّث ففتها
يا لقامته شجرة الزقوم
يا لركبته هاتين السفرجلتين اللتين قَصَمَهما الزمن
يا لحاصرته هذا القلم الذي يكتب الهباء
يا لساقيه الأيلين القابضين خلف الأيكة بانتظار
ساعة الميروب الأخير
يا لكفليه المترنحين ترنح المذهب عزيزاً للحرب
يا لهدء الخرقه التي تركها في الصحراء تسف الرمال
عليها



الخرقة التي يحملها الهواء ويحطها قرب سور حلب
الخرقة المرفوعة أمام معادن الأرباب
المسفوعة بريح السموم تحت شمس حضرموت
المنسلة خيطاً خيطاً
المداصة صباحاً وعشية في عتبة جمع القيروان
الرمة التي سَقَتْها مياه النيل حتى العطش
التي تقبلها رياح الجهات الأربع
الطافية في الغرات تحت ظل الغراب
التي تصفر حبات الموت قرها
الخرقة
الخرقة التي تدور عليها الساعة الرملية المثالة مع
ريح الجنوب □

جنيف ١٩٩١، ٢٠٠١

(يَمَنُهُ دو القناطر الذهبية والجسور الشمسية)
يا لخرقة فص الخاتم الذي يجثم به الأزل
(الأزل الناشب أظفاره في عموده القفري)
يا لنسيم الهلال الخصب العابت يحلبات نسائه
(النساء الناشرات شعورهن في ضياء الغامض)
يا لفضة الوجه الذي أعوى عراقات الجزيرة
(الجزيرة التي تنبسط أقدامها في ملوحة بحر الظلمات)
يا لأحزمة شمرٍ وخلخل بنودها
(بنودها المجلجلة بين غبار النجوم)
يا لغزالات ربعة المذبذبة يوم ختان آدم
(آدم المطفئ في رمد الكائنون)
يا لجموع تميم التي تهنر أعمدة الحكمة لردحها
(ردحها: الراء، والدال، والحاء)
يا لأسانته المنظومة بجنان من القوافي
يا لعينه هذين الشاهدين الملتصقين بيماء الخليج
يا لجبهته المأخوذة من لون قمحة مفسولة بمطر



ربط الكتابة بالإيديولوجيا

النموذج السوفياتي

انطون مقدسي

في أنها تستطيع أن تحتوي كلها. إذ بالكتابة - أو الكلام - نقل ما هو مضمّر في وجودنا الفردي والجماعي إلى مستوى الوعي، بشكل في (الأدب) أو عقلاني (الدراسة والتحليل). والكتابة تكن المجتمع في أن يتفاعل مع ثقافات المجتمعات الأخرى، أعداء وعطلة، كما أن البلد يستطيع التعريف بسياسته بواسطة الكتابة.

والحق أن الدول الواقعة لغربها ولوقتها من العالم قد حاولت منذ زمن طويل - رداً منذ بداية التاريخ - استخدام الكتابة لنشر ثقافتها وسياساتها. والجديد حقاً عند لينين وستالين هو:

أولاً: الاستخدام للهيكل لكافة أنواع الكتابة على نطاق الاتحاد السوفياتي كله.

ثانياً: ربط الكتابة بإيديولوجية على الكتابة أن تنقذ بأحكامها. وهي الأيديولوجية الماركسية - اللينينية التي وضع ستالين صيغتها النهائية في أواخر العشرينات من هذا القرن، وأهلها فلسفة كاملة تعطي كل صانعي الحياة الاجتماعية والإنسانية بكل أبعادها ("قمة الإلتزام الذي صار متابة بدنية عبد الكتاب وقرأتهم تقريباً في العالم كله، حتى أن مفكراً من مقياس جان بول سارتر راوى به وأخذ بمستزراته على ما يقول

■ إن اتحاد الكتاب في شكله الراهن، ظاهرة حديثة نسبياً، بدأت مع بداية العشرينات في هذا القرن في الاتحاد السوفياتي، حل ما أعلم، ومنه انتقلت بعيد الحروب العالمية الثانية، إلى العديد من بلدان العالم، وبصورة خاصة إلى الدول غير المصنعة أو المتخلفة.

وهو وجه من أوجه التخطيط للمصمم الذي كان لينين أول من تصوره بشكله الأشمل وسأول تطبيقه في الاتحاد السوفياتي، ثم دفع ستالين بالتخطيط هذا إلى حدوده القصوى مستخدماً أغلب الوسائل لتطبيقه. ويقوم التخطيط للمصمم، من حيث المبدأ، على إحصاء القوى والطاقت البشرية والطبيعية المتوافرة في بلد ما، كياً ونوعاً وتصنيفها ثم صير درجة غزوبيا الطاق، ووج كل منها بدوره في معارك البلاد، السياسية منها (الدفاع عن الاستقلال مثلاً والاقتصادية (التنمية بالدرجة الأولى) والأعلامية أي نشر إنجازات البلد وسياسات وإيديولوجيته على أوسع نطاق ممكن. والكتابة، شعراً كانت أم بيتاً سياسياً، رواية أم دراسة، مقالاً صحافياً أو ركباً أنشاعياً... قوة من جهة قوى للمجتمع، لها أنجتها. وتتميز عن بقية القوى والطاقت





الاتحاد السوفياتي دولة استعمارية من نوع جديد. على أية حال فالهدف عظيم ويمكن أن يبد تحقيقه أن يفسح المجال للأدب والفلسفة. هذا كان منطق بعضهم وهو خطأ ولكنه اعتمد عملياً.

أما نحن العرب فما الذي استهدفنا عندما نقلنا البنى الاشتراكية في تنظيم الأحزاب وتأطير العاملين في نقابات واتحادات، وأيضاً عندما أعفنا، وإن بنسب متفاوتة، بالأيديولوجية السوفياتية؟ أعتقد أن كل هذا تم عن طريق المحاكاة، والمحاكاة الآلية أسوأ. أذكر أن أحد المناضلين صرخ بأعلى صوته في حشد كبير من الناس: «إن لم يكن ثمة صراع طبقي فحسبته» وأظن أنه كان يستهدف هذا الإعلان لأي كنت دوماً أقول: «تلوئي على الصراع الطبقي أين هو؟ وكيف يتم إلا أن الحاجة ما يرحت أن تكونت. فلاأيديولوجية للمركسية - اللينينية بشموليتها، حلت عند العديد من المثقفين على الدين التي كانوا يبدون التخلص منه من كل الغيبات كما يقولون. وكان بعض الكتاب يتوقعون أن يصبح المفهوم مؤسسة تهيمن على كل ما ينشر ويكتب ويذاع في بلدكم. فجدنا توف له خلفاء في العالم غير المصنع، أو المتخلف. ومن ثم فإن الدولة المركزية وبشدة المركزية، صارت ضرورة ملحة لضبط هذا العدد المتزايد من السكان، الذي تتكاثر حياجه من تكثر عدده. إن أكثر ما أثار انتباهي في ربيع القرن العشرين هو التضمينات التي طرأت على المجتمع العربي، وهي أقرب إلى التورم منها إلى التفتت. وأصبح التفتت السكاني، التفتت القدي، التفتت الشخصي - البيروقراطي، التفتت للمدني، التفتت الاستهلاكي.... وكلها تفرس البلد الذي لمحل في نفوسه الحركات الثورية. فالحكم الذي يفرض ضرورة من ضرورات البلاد غير

ثالثاً: ربط الكتابة واتحاد الكتاب بنظام سياسي، هو هنا الدولة الاشتراكية، واعطاء الاتحاد اسم منظمة شعبية. فهو مؤسسة حكومية لما استقلها المال في إطار التنظيم المصمم. كانت عمالة روسيا القيصرية طوال القرن ١٩ وبصورة خاصة مع بطرس الأكبر والإمبراطورية كاتريتا، أحداث حركة تنوير تنقل إلى الإمبراطورية الروسية الفكرة الكبيرة التي تبحثت مع عصر الأثوار والثورة الفرنسية في أوروبا الغربية. وكان هذا هدف الكتاب الروس الذين تكتاثروا في أواخر القرن ١٩ وأوائل القرن ٢٠ وعرفوا باسم (الديمقراطيون الروس). ويعتقد ليرين أنه نجح حيث انتخب ملوك روسيا ومكروها. فلاأيديولوجية للمركسية - اللينينية هي عصر أثوار وشي. آخر. والثورة البلشفية هي المحسنة التي تكمل الثورة الفرنسية وتدفع بالعالم نحو تاريخ جديد.

ويحقق تنقله في الاتحاد السوفياتي العلم الذي أضحى الأهمية الروس في تنظيمه وهو مد سلطة روسيا إلى العالم. ومن المعلوم أن معركة ستالينغراد والاتفاق الرباعي (روزفلت - تشرشل - ستالين - ديفول) لعام ١٩٤٣، وهرمية النازية عام ١٩٤٥، مكتنت ستالين من إنشاء إمبراطورية امتدت إلى أواسط أوروبا وشادت إليها عدداً لا يستهان به من دول العالم غير المصنعة كما هو معلوم. والذي يعني من كل هذا هو أن الاتحاد السوفياتي بدأ للمثقفين العرب - بلهم طبعاً - هل أنه النموذج الأمثل لما يجب أن تكون عليه دولتهم أو دولهم. فما عليهم إلا أن يتفكروا هذا النموذج إلى ديارنا حتى تكتمل أمثاله وتتبعق أبعسا.

وراد من قيمة الأيديولوجية السوفياتية أنها من جهة فلسفة اعتقد المثقفون العرب أن يوسعوا حل كل المشكلات النظرية والعملية وأعمالاً، جواب نهائي للأستة التي ماربتها الفلسفة لتوليكها على زمن طويل فنياً جديراً. ومن جهة أخرى أنها إيديولوجية جاهزة. أذكر أن ماضياً شيرعياً قال في ذات يوم بلهجة الظفر: «نحن نستد إلى العلم. ومن يستطيع أن يناقش حقيقة ٢٠٢٠؟» ويغصد أنكم أتمم المرجعين تسيرون في خط مناهض للعمل والمثقل والتقدم. كان هذا منذ عشر سنوات ولا أدري ما سيكون رد فعله اليوم.

تأسست معظم المنظمات الكتابية العرب - حيث وجدت - في النصف الثاني من ستينات هذا القرن. وكان نموذجها الأمثل هو اتحاد الكتاب السوفياتي أو ما يشبهه في أوروبا الشرقية، وبالدرجة الأولى اتحاد كتاب ألمانيا الديمقراطية. ولكن لم يكن يوسعها تحقيق هذا النموذج على الشكل الأفضل. وأشتأت بعض هذه الاتحادات العربية علاقات صداقة وزيارات متبادلة مع اتحاد الكتاب الروس وأغلب الاتحادات كتاب أوروبا الشرقية.

والسؤال الذي يفرض ذاته علينا الآن هو: ما درجة كل من المحاكاة والأصالة في إنشاء هذه الاتحادات؟ وتصير أبسط وأقرب تتولوا، لأية حاجة، رغبة، تطلع... قالم في صميم مختلف العرب استجابات أو تستجيب هذه الاتحادات.

كان هدف الاتحاد السوفياتي في بادئ الأمر أحداث ثورة عالمية تضمن للسان مستقبل أفضل من الرأسمال. وبعثت هذا الهدف في ثورات متتالية يدعمها الاتحاد السوفياتي وفي تسير في فلكه. ثم صار الهدف إنشاء إمبراطورية اشتراكية نموذجية تلقى في وجه الغرب الرأسمالي فتفوق عليه وتقرض ذاتها على العالم. وفي مرحلة ثالثة صار

(١) النص الأساسي لهذه الإيديولوجية هو وثائقه الجديدة وثائقه التاريخية، الذي ترجم أكثر من مرة إلى اللغة العربية وهو فصل وضعه ستالين من فصول تاريخ الاقتصاد السوفياتي الذي نشر في العراق في أواسط الحرب العالمية الثانية على ما أمهر

وهكذا نشأت اتحادات الكتاب في جو مضطرب، فوضوي الأفكار والشعارات والانتاج والاستهلاك ويعتقد المفكرين العرب مع ذلك أنهم وجدوا الطريق. وفي اعتقادي أنهم لم يكونوا قد بدأوا في البحث عنها، واليوم وقد انهزمت الاشتراكية السوفياتية صرنا في حيرة من أمرنا. والسؤال المطروح الذي لا جواب عنه هو: علام انهزمت؟ هناك أجوبة قد تكون كلها جائزة وإن كانت لا تنتمني. لن أحاول الإجابة طبعاً. إنها أسوأ أن ألفت انتباه المثقفين إلى جانب عام من موضوع هذه الأيديولوجية الضمنية التي عشتقوا كما عشتق جحا ابنه السلطان. هذه الأيديولوجية وضمت عظمها التي في أواسط القرن التاسع عشر مع ماركس وانتاج، أي في إطار الثورة الصناعية عندما بدأت تسيطر



الدول الواعية

نموذج

الاستراتيجية

الاستراتيجية

تفصيلها

تفصيلها



على أوروبا الغربية. ثم طموح ليرين. وأعطاهما شكلها النهائي ستالين في أواخر العشرينات في هذا القرن أي أيضاً في إطار الثورة الصناعية وقد حمت المعالم بشكل مسبق أو غير مسبق. وشقت للصراع - التنافس - الدولي مجالات كثيرة، أهمها أربعة: أولاً: المجال الاقتصادي حيث التنافس على التنمية وقد بدأ منذ أوائل هذا القرن. ثانياً: المجال المالي حيث تظهر قدرة المجتمع على أحداث تراكم رأسمالي متصارع القرايد. ثالثاً: المجال السياسي حيث التنافس على الأسواق وعلى مصادر الطاقة والمواد الخام. رابعاً: المجال الاجتماعي حيث التنافس على تلبية القوى ورشها في معركة التنمية.

هذه الوضع بالإضافة إلى التقدم العلمي والتقني مهد سبيل الثورة العلمية - التقنية - التي بدأت في أواسط هذا القرن مع السببريطجية، والتي ما رحت منذ أن ظهرت حتى اليوم تمر إلى الاجتماعي والفكرية والسياسية والثقافية والاقتصادية في الدول المتقدمة، وتزع الانسان على درب مستقبل مجهول وتتلسم طريقه اليه. فالإيديولوجية الماركسية اللبينية - العلمية جداً - وضعت استجابة لتقنيات الثورة الصناعية في الثلاثينات من هذا القرن. يجب أن تدور في الستينات أو السبعينات - وقد بدت فعلاً - أنها صارت من الماضي البعيد. إلا أن منظورنا الخاص ما يزال حتى اليوم يعتقدون أن العلم فيقول أن الزمان والمكان وان الحقيقة العلمية صالحة لكل زمان ومكان.

عندما تأسس اتحاد الكتاب العرب في سوريا، ربيع ١٩٦٩ وتم انتخاب مجلس الاتحاد والكتبة التقديري الرئيسي الاتحاد اجتماعاً للنداء إلى أهداف موصلة: قللت: أي: أن تكون مؤسسة مهنية ويجب بعضهم: أي: أن يكون اتحاداً حرّاً واتحاد: كلت مع الأحرار: اللهم اجعلهم من الصادقين واجعلني من الكاذبين! ومع ذلك كان الشكل الأمل عندهم للاتحاد هو اتحاد الكتاب السوريين وهذا ليس إلا مؤسسة حكومية لها استقلالها الذاتي. وهذا ما جعل عدداً من كبار الكتاب في الاتحاد السوفياتي. يقاطعون الاتحاد ويعملون مستقلين.

ولقد كان لاتحاد الكتاب السوفياتي، أثر كبير في الأدب الذي تكون في نشوئه. كان يعرفون بأن مستوى الإنتاج الأدبي تحلف كثيراً. فاستأهنا بعض مؤلفات مثل (الدون الحادي) لثولوسوف وبعض أشعار وكتابات أيتنوف وجزائري وغيرهم فرضت ذاتها على العالم، نرى الإنتاج الأدبي إلى حد صار شيئاً بالاعلام في بعض الحالات. ويسأل ألياء اعمرتوروف عن السبب فيجب: فمن كونا قرأه في المرحلة الراحة، تل الكتابة والإبداع.

أما في البلاد العربية وبقية العالم غير المصنع فقدر الاتحاد، من حيث المبدأ يجب أن يكون شيئاً ما هو عليه في الاتحاد السوفياتي. أما في حيث الواقع فالدولة المتخلفة عاجزة عن التخطيط في حتموه الدنيا. والسياسي حاجاً كان أم مرشداً للحكم، ضعيف الشخصية التغطية (والشخصية السياسية) عاجز عن أن يفتح الكتاب. وإذا كان للسياسي تأثير على بعض الكتاب، وكان لهم، أي للسياسيين، ملكة ما يمكنهم إحداثاً من تحقيق مكاسب شخصية كبيرة للمقررين اليهم. لو أن يضعون أنفسهم في خدمتهم. فالحالقة شخصية

وليست علاقة هيبة اجتماعية بآخرى. والمعلقة الشخصية فيها دوماً بعد عشائري. ومن ثم فإن التقصير في الدول المتخلفة، وإن كانوا على العموم ماركسيين كل على طريقته، وإن كانوا يعملون بكل الأصوات تقديمهم. فما يروحوا في واقعهم أبناء عالم متخلف حالته بالماركسية علاقة عاكسة أو علاقة نظرية لا تمت إلى واقع كل منهم بصلة. وهذا وحيث سيطرت الماركسية وفرضت ذاتها على جمهور ما، كما في بعض الحالات العربية، خفت الفكر والمفكر وعبدية التفكير إذ حولت الفكر إلى شعارات تطبيق آلياً. في حين أن المادية التاريخية دللت على غناها في الدراسات الاجتماعية بشكل لا يترك مجالاً للشك في قيمتها العلمية إلا أن الفكر المتخلف يعمل الفلسفة التي يتساها على مقاييس ويصبح العمل الأدبي الذي يكتب، صورة عن تخلف الانسان، اتصفت أنه على العموم ضيق الأفق محدود الاتجاه. وهذا ما جعل الكتاب يلتمسون كلياً بالرجوع الاجتماعي والفكر والأدب: فهو الأسهل تداولاً. في حين أن العمل الأدبي له مستويات أخرى يجب ايضاحها بسرعة يمكننا من فهم دور الادب وما يمكن للاتحاد أن يقدمه لهذا الأعب.

فالمستوى الأول هو العلاقة بين الكتاب والقارئ، والقارئ هو بعد من أبعاد العمل. العمل الأدبي، بتعبير آخر، رسالة والرسالة تنفرض شريلاً ومُرسلاً له موضوع الإرسال الذي يفتننا إلى المستوى الثاني للعمل الأدبي الذي هو المستوى الاجتماعي. فالرسالة - أو موضوع العمل - من وحي مجتمعه هو الذي يستبصرها ويراقب تنمعه. ولكن عتص طريقته في مراقبة الكتاب. وأقول بمناسبة أن اتحاد الكتاب شُبل تنظيم هذه الرقابة، جعلها نتيجة واتفاق الكتاب بضرورة الالتزام.

المتنوع للكتاب هو رؤية العالم القائمة في خلفية التأليف الأدبي والفكرية. وقد قللت للنو إلى رؤية المتخلف متخلفة وأضيف أن لغاته هزيلة مائعة.

وأقول عن المستوى الرابع الذي يتجابهه المتحلقون، أن العمل الأدبي كيان ذاتي، له وجود خاص وهويته بذاته. وهذا الوجه، وهو الأهم، كثيراً ما أساء اليه الالتزام وفلسفته. فمفاس العمل الأدبي، جعلته، إبداعه... في تصوره لغاه هو إسهام في إنشاء مستقبلنا. كننا وما قيمة العمل الأدبي إذا ضد قيته وأصاته. أقول بشكل آخر: إن جمال العمل الأدبي في قدرته على أن يخلق عالماً جديداً، يعيش فيه الانسان - القارئ - ويحد بجته وراحته. وهذا المعنى أقول أن غاية الأدب في الأدب ذاته ورعاية الفلسفة في الفلسفة ذاتها وأن نظرية للفن للفن التي وضعت في أواسط القرن الفاليت وبالرغم ما فيها من الصواب هي الأصعب، وجعلنا نعرف عنه حقيقة الكائنات. ونحن الوصف أن الالتزام والاكثار من الحديث عنه جعل منه بديعية ومن الوجه الاجتماعي للعمل الكائن الوجه الوحيد. والذي كأي هو أن بعضهم في وقت من الأوقات، ويسبب من موقفهم الاجتماعي، كادوا يظنون بالحركة الأدبية. وصل إلى حال فإن الالتزام والتشديد على العمل الاجتماعي للعمل الأدبي كانتا من العوامل الأساسية في تنهجه الحركة الأدبية خلال ربع القرن الفاليت. إن كل فضائلي من الفضائيات الاجتماعية يمكن أن تخضع للتخطيط المركزي باستثناء فضائيتين السياسة والكتابة. فالكتابة لا يكتب حراً، حتى ولو كانت كتابته دراسة. إلا إذا كزن عالاه بشكل مستقل عن أية نظرية سياسية أو

فلسفية أو غيرها.

وتصير مختصر فإن في العمل الأدبي فائضاً عن ذاته هو الذي يجعل منه ما أصح. والثالثة هي أن السليمة التطبيقية استهدفت أول ما استهدفت هذا القاصص باسم الالتزام. قلت وسأقول أولاً: الكاتب ملتزم بطبيعته لأنه يظل من فرائي يكتب في وجهه ولوجهه. قد يكون الالتزام رعوياً.. وقد يكون سلبياً.. ومن المفيد أحياناً لفت نظر الكاتب إلى ضرورة الاهتمام بالأساليب الاجتماعية.

لقد خنت الاتحاد السوفياتي الأدب - خطأ - لعاية اعتقدها لهم. أما نحن فحاولنا خنق الأدب مجأناً لوجه الشيطان باسم نظريات مجردة جعلنا منها أصناماً ونحن ندعي أنها لا تؤمن إلا بالواقع والمحسوس. نظر إلى جان جنبه شرراً، وعينه تقولان: كنت أحسبك أذكى من هذا، عندما سألته عن السبب الذي منعه من زيارتي في اتحاد الكتاب فقد كثر على موعده معه. وسكنت دقيقة ثم يقول لهججة قاطعة فيها الكثير من السخرية المريرة: وأنا لا أذهب إلى حيث يجتمعون ليكتروا... ولم يكن في موعده مع أحد... هذا الجواب اتحاد طرح عليّ اليوم كما بالأس مسألة دور اتحاد الكتاب في الوطن العربي. نحن لسنا من مستوى الاتحاد السوفياتي الذي ورث من روسيا القيصرية جيشاً من العلماء والأدباء والمفكرين، تمكن بسرعة من مضاعفة عدده، بحيث ندعي تقليده. نحن نواجه الحداثة بدون إرث. والاتحاد عندما مؤسسة اجتماعية مهمة، الحفظة التي تقدمها للكتاب

هي نشر بعض من مؤلفاتهم في مجالات الاتحاد وضمن منشوراته والذي من أفهمه ولن أفهمه أبداً أن هوان بعضاً من كتابنا مابرحا يظنون من الاتحاد ومن الدولة التي أنشأتها حرية الكلام. فالدولة من حيث المبدأ هي والععب المفروضة كما يقول ماكس فيبر وعن الذي يطلب الحرية لذاته ولقمة الاجتماعية أن يرتبها من الدولة شتى الشرائع إن دولة المتخلفين، يا قوم متخلفة. وهي تعرف كاتماً فانت تطلب منها ما ليس عندها. وما بالك إذا كانت أمام مهام تعرف كلنا أننا لسنا من مستوراه ونجاه مشكلة لا قبل لنا بها. فالتضييق السكاني والاستهلاك يحذل للبلاد المتخلفة من المعقد الاقتصادي والسياسية، ما ممكن الاستمرار من أن يعود إليها ويستوي على مقدراتها بوسائل غير مباشرة. أصعب أن حل دولة المتخلفين أن تشيع جوعاً عمره قرون لدى سادتها الجبلد. وهي عاجزة عن أن تضمن أحياناً للفرد المعادي قوته البشري. فالنقصان عندها ترف مذل إلى ما شاء الله. والمضطحك ليكي هو رأساً، حكماً وظفوف، كتاباً وأتاساً عاقلين، نعرف أن، عندما نتكلم عن الاشتراكية، نتصرف وكأننا نمثل مسرحية هي شيء وواقعا شيء آخر. أنا لا أجد راحة في أن تطلب الدولة من الاتحاد تأييد سياستها ببيان له ضرورته في ظرف ما. فني زيور سيدنا داوود: من يأكل من اللبيع، لللبيع يخدم والدولة التي التي تحول الاتحاد المشكلة ليست هنا يا سادة.

المشكلة في أن يكون ثمة أحب أو لا يكون. أن يكون ثمة اتحاد أو لا يكون.

فالالاتحاد، حل الصوم، تجميع كُتّاب، تشدعم إلى بعضهم جملة حواصل منها رغبة الدولة، عظمة العرد وحاذية المؤسسة. أما شعور الكُتّاب بالتضامن لإنشاء كيان يرفع من شأنهم فيجدود العصر.

والأدب بدليلات، مرة واحدة ومرة أخرى أن تكون واحدة. لقد حقق الشعر نقرة نوحية هائلة في أرواس الحمسينيات مع جملة شعره التي

بدلت - أو كانت - جذرياً رؤيتنا للعالم والمعلومة التي تقول هذا العالم من حيث أنها إيقاع وسمن. وتبع الأدب فكان ثمة أدب حالة من مستوى متميز. إلا أن هذه الحركة المباركة بدأت تزولج مكانها وتراخي منذ حوالي ١٥ عاماً. لماذا؟ المسألة بحاجة إلى بحث. أود أن أشدد هنا على عاملين يرتبطان بموضوعي كما هنا أثر تركيز في تراخي الحركة الأدبية، هما:

١ - الالتزام الفني كان بمثابة ضريبة على الأدباء أن يدفعها كي يكون مقبولاً في المجتمع.

٢ - الفكر الذي بدأ مع هضبات وأعداً ثم عافىه يتراخي ويكرمن المحاكمة والاقتباس، حتى صار أحياناً مجرد تكرار مكرور للفكر الغربي. والأدب ضرب من ضرب الفكر.

أنا لا أشك أبداً في أن اتحاد الكتاب عندما، حيث وجد، لعب ويلعب دوراً هاماً في تنشيط الحركة الأدبية. فالجملات والنشورات والكافكات طغت بالكثافة خطوة جيدة إلى الأمام. إلا أن الفعل الأدبي، أي الفعل الذي به ينشئ ذاته الأدب وصاله، فعل شخصي في طبيعته يجمع ينفذ. هذا الفعل في جومره مجاني، يتربع به الكاتب لرفع مستوى مجتمعه وأمة. أما إذا سلخت الدولة شطراً من فعالياتها ورصدتها لمراقبة الكتاب ومطاردتهم، مع أنها تدعي رعايتهم، وسبلغ الكتاب شطراً من وقته في التألف والتلزم وحساب مردود كتابته..

فقل على الأدب والثقافة والإدراك السلام إن اتحاد الكتاب عبودية عن الدولة التي تشرف على الكتابة. هي مرحلة تاريخية قاسية يكشف فيها الاستعمار عن شرارته. وألاماً ما تزال في بداية البدايات من تجميع ذاتها قطعاً وتجهيزاً فللكثافة دور دور الإل في تحفيز الوجود والتقدم للوطن العربي. إن الإل كرون الأمانة العربية تاريخياً ليس السامية بالمرعة الأولى ولا السادة المتكبرون ولا الفلاسفة والتكلمون... بل الحاسط والترويدي وابن خلدون... الشعر الجاهلي والنتبي والمصري. ثابة مسؤولية هي مسؤولية الكاتب اليوم الذي يزعم أنه خليفة هؤلاء كلهم. تلك حقيقة يجب أن يفهمها الكاتب قبل إلحاحكم وإذا لم يكن في مستورها فليبحث من مهنة أخرى. ولية دولة هذه التي تطلب من الكاتب أن يكتونها صورة طبق الأصل عن ايدولوجية هي ذاتها قلما تقيم لها وزناً في نشاطها المعادي؟

تلكم هو ما لوجه في وضع المكتبة والكتاب والتأليف اليوم في الوطن العربي.

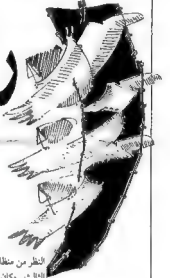
ومن له أدنان صافعتان فليسمع. □

كان هدف الكتاب الروس الذين تكاثروا بين القرن ١٩ وأوائل القرن ٢٠ إحداث حركة تنوير



الديموقراطية رغم النظام الدولي

برهان غليون



انسحب هذه الدولة الأخيرة من اليوسكو وإخراج أحمد مواليد
السنق منه، وفتح معركة المنظمة الدولية التي اعتبرها وانشغل ولدن
أمة بيد الشيوعية العالمية وأرادت أن تتحكم بها أو تحطمها

لكن المصهور النظام العالمي الجديد لم يلبث أن بدل من ساحة
للسراخية الاقتصادية والإعلامية وتحول إلى ساحة العلاقات
غير استراتيجية. فمع انهيار الدولة السوفياتية كقوة عظمى واعترافها
بذلك، أخذ أصحابون يتدخلون من نظام عالمي استراتيجي جديد
دائم على سيطرة القوة العظمى الواحدة، أي الولايات المتحدة، بدل
النظام العالمي السابق الذي كان يقوم على المواجهة بين الشرق
والغرب.

وبحلال حرب الخليج أعطت الولايات المتحدة وحلفائها مفهوم
النظام العالمي محتوى جديداً هو احترام القانون الدولي المجسد
بقرارات الأمم المتحدة، وصار الحديث عن النظام العالمي الجديد
يعني التأكيد على الشرعية الدولية وعلى الدور الأساسي الذي ينبغي
للأمم المتحدة أن تلعبه في العلاقات الدولية. ولا يعني هذا بالضرورة
أن الأمم المتحدة أصبحت تلعب بالفعل دوراً أكبر من السابق، ولكنه
يعني أن من يتحكم بالبيئة الدولية يستطيع أن يعطي لسياسة غطاء
قانونياً وشرعياً مهما كان فساد هذه السياسة والأخلاقيات. ولم يكن
لغة القادة أن تصبح مقبولة عند الدول الصناعية إلا لأن هذه الدول
قد صممت، مع تدهور القوة السوفياتية وانهار مواقع العالم الثالث
وصركة عدم الانحياز وإزدياد حاجتهم جميعاً للدعم الخارجي،
السيطرة العملية والمطلقة على المنظمة الدولية، أي لأنها أصبحت هي
نفسها التي تصنع القانون. والجواب إذن على سؤال الأول حول
النظام الدولي، هو أن للمعنى الموضوعي الذي يجب أن يعطى هذا
النظام هو أولاً بروز نظام سيطرة القطب الواحد في العلاقات الدولية

■ معرفة مصر بحركة الديمقراطية المعركة في
إطار النظام العالمي الجديد، يعني أولاً تحديد
مسمى هذا النظام وأصل الخطة فيه، ومسمى
الديموقراطية كما هي مطروحة وهي ينبغي أن
تكون في العالم العربي. ومن الغريب أن أول
من طرح موضوع النظم العالمي أو بالأحرى
النظر من منظور العالمية حركة العالم ككل ومشكلاته كانت دول العالم
الثالث. وكان أصغر تعبير عن هذا المفهوم الجديد هو مشروع النظام
الاقتصادي العالمي الجديد الذي طرحه ياسم العالم الثالث الرئيس
العربي هوراي في الجيمية العامة للأمم المتحدة عام ١٩٧٤.
وقد كان المطروح في هذا المفهوم الجديد هو رفض الدول المقبرة لوعبة
العلاقات الاقتصادية القائمة في العالم والتي تعفي التحلف فيه،
والسعي من خلال مفاوضات شاملة حول علاقات التبادل التجاري
وتحديد أسعار المواد الأولية إلى تغيير شكل تقسيم العمل الدولي
الراهن بما يسمح للبلدان الفقيرة أن تحظى بفرص أفضل للنمو. وقد
رفضت الدول الصناعية وعلى رأسها الولايات المتحدة هذا المشروع
كما رفضت من قبل مبدأ المفاوضات مع العالم الثالث على المواد الأولية
بحجة ضرورة ترك قوانين السوق من عرض وطلب تحدد لوجدها
بوابة العلاقات التجارية الدولية

وبعد إجهاض هذا المشروع ذي الطابع الاقتصادي، حصلت
مواجهة أخرى بين العالم الصناعي والعالم النامي على مفهوم جديد
سمي النظام الإعلامي الجديد. وكان موضوع هذا المشروع وضع حد
لاحتكار البلدان الغنية لوسائل الإعلام الكبرى والاتصال وتداول
المعلومات، وخلق فرص أفضل خلق دقة حقيقي في المعلومات
والأخبار في جنوب العالم المتأخر. وهنا أيضاً رفضت الدول الصناعية،
والولايات المتحدة على رأسها، بقوة ضد المشروع وانتهت الحركة



مدل نظام التوازن بين التكتلين الدوليين الشرقي والغربي من قبل، وثانياً سيطرة الولايات المتحدة على هذا النظام. الآن حتى نستطيع أن نتجيب على سؤالاتنا الأساسية علينا أن نعيد طرح السؤال كالتالي: إلى أي حد تشجع السيطرة الأمريكية الأحادية على نظام العلاقات الدولية، لفترة مسطوية على الأقل، ازدهار الديمقراطية في العالم بشكل عام وفي العالم العربي بشكل خاص؟ وهو يستدعي أن نسأل قبل ذلك ما هو الحافز الذي يمكن أن يكون لدى واشنطن على تشجيع التحول الديمقراطي في العالم؟

الواقع أنه ليس لدى الولايات المتحدة، مثلاً مثل أي دولة أخرى أي حافز على أن تبحث عن غير غيرها. فليس الإحسان والأمر مشهور هو الجدا الذي يحكم العلاقات بين الدول ولكن المصالح لمادية والاستراتيجية. وهذا يعني أن الولايات المتحدة كغيرها تدد بالديكتاتورية وتدافع بالديمقراطية وحقوق الإنسان عندما يتفق ذلك مع مصالحها، وبالعكس تدعم الاستبداد وتدافع عنه وتعطي حقوق الإنسان كافة ويكل قوتها - كما يظهر ذلك صراحة في القضية الفلسطينية - عندما يكون ذلك في مصلحتها. وإذا كانت استراتيجية اخذت عن الديمقراطية وحقوق الإنسان قد ساعدتها على تفكيك الاتحاد السوفياتي وهو الدولة العظمى المنافسة، فإن استراتيجية حماية النظم الديكتاتورية والمؤسسات الاستبدادية هي التي تتفق مع الحفاظ على مصالحها المادية والسياسية، عندما تتعلق الأمر بالمناطق التي قد يها نموذجا كأمريكا اللاتينية والشرق الأوسط. فالديكتاتورية وحدها يمكن الحفاظ على تفكك هذه المناطق وتسهيل التلاعب بها والسيطرة عليها والتحكم بنتائجها.

لكن هل يعني هذا أن الديمقراطية ليست ممكنة في هذه المناطق، أو أن الأمل مبووس من تحقيق أي هدف إلا ما يوافق قوى الإمبراطورية المتحدة ومصالحها؟ وقبل ذلك هل يعتبر أن النزوع الرأسمالي نحو الديمقراطية وحقوق الإنسان في المجتمع العربي تثير عواجات داخلية حقيقية وصعبة أم أنه مجرد تقليد سطحي لحركة غربية وعدوى شكلية؟

في اعتقادي أن النزوع العربي الرأسمالي إلى الديمقراطية تابع من عمق الفشل والاحباط الذي عاشه الشعب العربي تحت الحكم المطلق، اقتصادياً ونفسياً وسياسياً واجتماعياً، أي من انهيار أي مبدأ شرعي أو عقلي، وهي أوضاع واقعية، لاستمرار أنظمة أحقت في كل شيء وفي المصلحة في استغلال الطوائف العرقية والسياسية والبشرية اغتالة التي يبرزها كل الركن السياسي، وقادته من خلال سياسات التمييز والفساد والتهميش والبحث المجنون عن المصالح الفردية والأثنية، دون مراعاة من أي نوع للمصلحة الوطنية الجامعة، إلى التلحق الخطير الذي يتجسد فيه الآن. إن النزوع إلى الديمقراطية يتبع من الحاجة المعينة والمصلحة لتغيير السياسات ورجال الحكم والنخب والاستراتيجيات وأنماط السلوك والعمل اللاعقلانية واللااخلاقية التي قادت إلى الوضع - الكارثة الذي نعيشه اليوم، والذي يتجسد في شلل الإرادة الوطنية أمام مشروع الاستيطان والاستعمار اليومي والمالي والسافر للأرض العربية في فلسطين المحتلة، يمثل ما يتجسد في الانحلال الاقتصادي واستمرار انقراض التنمية والتقدم، مع كل ما يعتنه ذلك من احتمالات الانهيار والاضطرابات الداخلية. إنه يتبع من الإدراك العميق لفقدان السلطة المطلقة وحكم الحزب والعصبية والمائلة

وانسقاطها وتعنيها

فصنفا يصبح إطلاق النار على الشعب هو الرد الوحيد للسلطة السياسية، أي سلطة سياسية، لهذا يعني أنه لم يعد هناك ما يربط بين الشعب والحكم الذي من المفترض أن يمثله. ولم يعد هناك أي علاقة ولا إمكانية حوار أو تعامل أو مصلحة مشتركة. وأكثر من ذلك صياح الشرعية السياسية، التي غالباً ما يغطي الحديث عنها، مسألة أكثر من ذلك بكثير. يشكل هذا السلوك العظيم ترحة للقطعة المرمية ما بين السلطة والمجتمع وتلاشي قانون السياسة كقاعدة للتعامل داخل المجتمع وبين أطرافه المختلفة، وبالتالي زوال الصفة السياسية عن الحكم، تلك التي تجعل منه تعبيراً عن اجتماع عدل، ويقول هذا الحكم إلى سيطرة عنيفة حيوانية. وهذا يعني أيضاً تحول السلطة القائمة إلى سلطة أجنبية، لا يعني إطلاق النار على الشعب بالنسبة إليها إلا القيام برد فعل عنيف أي غريزي للذئب عن نفسها وحماية مصالحها الخاصة والشخصية.

لا شك أن النظام الدولي الجديد بقدر ما هو نظام أميركي سوف يزيد من فرص تدعيم الحكم الديكتاتوري في العالم العربي أكثر ما كان عليه الأمر في الماضي. لا بل يمكن القول إن هذا النظام وطرق تمييزه عن نفسه في منطقاً قد جاء ليدعم عملية إجهاد الكفاحات الديمقراطية التي يبدتها الشعوب العربية في كل الأنظار تقريباً من بداية الثمانينات والتي تجسدت في العديد من الانتفاضات الناجمة أو الممنعة

ولا شك عدني في أن إجهاد عملية التحول الديمقراطي التي جعلها إفتقار خطت التنمية وتدخل الظروف الدولية وتناقض الأزمة الاجتماعية، هيمنة عفاك وعصية لا بد لها منذ مطلع هذا العقد، هو الذي يفسد الوضع السياسي والتحليل الظاهري يجد المجتمع العربي نفسه فيه. فقد أدى هذا الإجهاد إلى تقييد أحرل سيطرة اجتماعية فاشلة وعجيبة وهزومة فقدت ثقها نفسها أو شعها، كما فقدت مير وجودها كقوة اجتماعية، ولم يعد لديها أية سياسات حقيقية سوى تعظيم ثروتها ومراكمتها فقد استطاعت المجموعات الحاكمة، لقاء تبدلات شكلية في الوجوه أو في المظاهر، أن تعمل على تثبيت الأوضاع الفاسدة والدفع بسرعة في اتجاه الايثار الاقتصادي بسب حرماتها البلاد من القيادة الوطنية والحكمية التي كانت تأمس الحاجة إليها لمعالجة الأزمة التي عطلتها سياساتها المبالغ في اللاعقلانية. لقد أدى إجهاد التحول الديمقراطي، إلى تحويل إلى هذه السلطة القائمة، التي كانت أساساً سلطة شمولية ومطلقة، إلى سلطة طغيان مؤيد دون أن تكون هناك أية آلية أو أمل في تغييرها أو تبديلها أو محاسبتها وليس من المؤكد أن مثل هذه السلطة التي تسأل ولا تسأل، وتحاسب ولا تحاسب وتسلط ولا تقبل أن يطلب منها، أي التي أصبحت في إطلالتها وتعسفها ما فوق سياسة ما فوق قانون بل شيء إلهي، ليس من المؤكد أن مثلها قد وجد في جمعيات أخرى في العصر الحديث إن سية من هذا النوع نبي إلى السلطة تجاوزت ماضيها كوطيفة اجتماعية كي تتحول إلى جائرة أو منافع تعطي للمتغلبين والمغابرين، وتتفقد من ثم الحد الأدنى من الشعور بالمسؤولية الوطنية والمجتمعية ومن الأخلاقية الاجتماعية والديمقراطية اللذين لا يمكن لسياسة أن تقوم بدونها. وهكذا تحولت السلطة من وسيلة لتنظيم حياة الجماعة وتنمية مواردها إلى أداة لتفتيت هذه الجماعة وتخريبها وإفسادها، أي إلى إلغاء السياسة

النظام الدولي الجديد، بقدر ما هو أميركي، سوف يزيد من دعم الحكم الديكتاتوري في العالم العربي

تاريخ الاسماعيلية



١. الدعوة والعقيدة



٢. من المغرب إلى المشرق



٣. الدولة الفاطمية الكبيرة



٤. الدولة النزارية



58 KNIGHTSBRIDGE
London SW1X 7NJ
Tel: 01-245 1905
Fax: 01-235 9305

نفسها. لقد أصبحت العدو الأول للمجتمع وللإحتجاج الشرعي. وفي هذه الظروف كان من الطبيعي أن تتحول الدولة التي تسيطر عليها إلى نوع من العصاة المنظمة.

لكن هذا لا يعني أبداً أن العالم العربي قد فقد الأمل بالتحول الديمقراطي. بل إن العكس هو الصحيح. فالدعم الحديدي الذي يمثله النظام العالمي الأمريكي للنظم الديكتاتورية لا يستطيع أن يثير شيئاً من حقيقة الانهيار العربي والثاني الذي تعيشه، ولا أن يضيئ الشريعة على غمرات لائسائية ولا أخلاقية متعاقبة. وسوف يضعف الاحتياط التزايد على الخارج من أجل الاحتفاظ بالحكم، بشكل أكبر، الأسس السياسية لهذه النظم. وكل شيء يشير إلى أننا في صدد الدخول في حقبة جديدة من تاريخنا السياسي للماضي، وأن الحقبة القادمة سوف تشهد تصفية المستمرة والنهائية للبلطاج الماضي. لقد أعلنت أزمة الخليج عن موت عالم كامل بقيمه وأبناط سلوكه وعمارته وأهدافه ووسائل عمله. والمسألة الأساسية المطروحة هي بلورة النموذج الجديد وبعده. وهي ليست بالهمة السهلة ولا البسيطة، ولكنها ليست مسألة اختيار. إن التغيير والإصلاح وبلورة قاعدة سلمية لتداول السلطة وفرض الأخلاقية الوطنية على عمارات المسؤوليات العامة، وقطع دابر الفساد الذي يجر في معنى الحياة السياسية ذاتها، وهي الأسلوب الوحيد لتنظيم العلاقات الاجتماعية في المجتمعات المدنية التي ترصد أن تتحول إلى مستوى الحيوانية، كل ذلك لا بد أن يفرض نفسه، من خلال الصراع والممانعة واكتشاف أن المحمية تنكط حيلها لتلاصق لا اجتماعية قد تساعد البعض على الإثراء وتجسّد أوصافه لاجتماعية - على حساب الآخرين، لكنها لا يمكن أن تتحول منها سحراً. والاعتماد السوفياتي شاهد على ذلك - إلى قاعدة مقبولة وفعالة لتنظيم الحياة الإنسانية. وإذا كانت المجتمعات لا تزال - تحت وقع نظرية الأنظمة - في حالة من الحيرة والذهول، فإن استمرار الوضع على ما هو عليه لا يمكن أن يقود إلا إلى تجديد حركة التمردد والانتماءات العامة والدعوة.

والخلاصة إن الكفاح من أجل الديمقراطية في العالم العربي لن يتوقف سواء كان النظام الدولي عبداً أم معادياً له. لأن هذا الكفاح لا يتوقف على رغبة خارجية ولكنه ينبع من إرادة الحياة ذاتها والرفض المطبق عند كل الشعوب والأمم للاستسلام للاضطهاد والموت. ولكن ما ينبغي أن نؤكد عليه في هذا المجال بالنسبة للمثقفين والنخب الاجتماعية والسياسية عامة، هو أن الديمقراطية سوف تبقى حلياً مستحيلاً بدون التضحية. فلا يمكن لنا أن نصل إلى أي هدف جماعي إذا كان كل فرد يعتقد أن احترام العدل والمساواة والقانون والكف عن الانتهازية والتسرع بالتسليم للسلطات الرسمية يعني أن يفرض على الآخرين أن عليه هو نفسه. أو أنه لن يتقبل بأن تنطبق عليه قاعدة المساواة والعدالة والتخلي عن الامتيازات الشخصية وتكتيكات التعامل والاضمحلال والخضوع التي تتفشيها، إلا بعد أن تنطق على العبر إن الديمقراطية لن تصبح نظاماً سياسياً عندما قل أن تتحول مدق إلى ثورة أخلاقية يشعر من خلالها كل فرد أنه عضو مؤسس لها، مقصود ومسؤول، وليس تابساً ولا مقلداً، أي عندما يشعر كل فرد أنه لا يخضع نفسه لقانون المساواة والحرية والعدل، إرضاء للمعير أو انتظاراً لكفائته أو سعياً وراء مصلحة شخصية، ولكن إيماناً وانفتاحاً بأنها الطريق الصريح والمخرج الوحيد الحق. □

وتكاد اعراس... وافتحانستان بدا الطولم الاكبري حطة البيروستوكا
فرازة من طين بدأت بالتشقق مع جفاف التسع الايديولوجي، وعدم
القدرة الاسبروية على حسم الصراع... وعبر تشققات الطولم
بدا حل ديموقراطية ائني القديمة يعزف عزفاً من حركة السلاح
الليكن اكرى ائني كانت اصمق... حيث طردت ائني القديمة الذي لم
يتسدد بعد اربعة قرن من التصحيحات على مستوى الفرد وادراجها
فهل المسألة تنحصر فقط في الخطأ الناجم عن سوء التطبيق... وهل
النظرية بريئة من كل خطأ؟ وهل الايديولوجيا تنفي الديمقراطية...
التي ظهر بعد الفاشية... ان المشكلة بدأت عندما حدث التطلاق بين
الذين ارقوا بداء الدولة... وبين الذين ارقوا تصدير الدولة لتشكل
العمال باهر... وكانت ائني حليف ائني ائني ائني بداء الدولة التي
سرعان ما تحولت الى طولم مقدس... كل الامكانات مجتدة لخدمة
وحايتها وتمرير جفورها بل وتقديم الاضاحي تعبيراً عن الولاء له ومن
احسن للحصول على شهادة حسن سلوك منه... وكان من نتائج ذلك
انتلاخ الدولة للثورة، وانتزاس كل من يفكر خارج العقيدة الصنمية
التي حلت على الايديولوجيا التي مزقت وافقرت تدريجياً واصحاباً بقسوة
من مضمونها الدينامي والديمقراطي.

انهيار النظرية أم الحلم؟

یوسف مقدسی

کتابت من سورۃ

■ من كان يصدق أن بهاء القرن العشرين
مشهد، صاحب الاشتراكية بدل انصرافه على
الرأسمالية ؟ أحد كاي يصدق حاجة
أولئك جازلو بأن الرأسمالية سمدى مصير
بنيها علما لقدم القدرة على حل - وصفتها
ببصافته - وعن الأثر بولد الطين انتي

بالتنظيم، يفسد وإثارة التعبير، وأما كحسبه، به مورد
الظلم، إلى تلك البروب، لديه، في حسنة
، وكان من نتيجة ذلك حالة من الاسترخاء
لدى من صبوا غيهم في طريق الجرة -
بقر الدولة التي كانت تزداد هيمنة وقوة على
أرقام في خلايا الآلة الأسبرطية - وكانت أزمة
تاريخياً لا اختبار القوة والصلابة الأيديولوجيا
معد، بل كانت ذاتها، بلية، تمكن من عمل

بدا يشهد انقراضا قهقرياً في انجاسات مسيحية
البرناتة التي توافقت مع ولادة افريقيا وآسيا
فمثل أدرك المظنون العقائديون الاسباب
... وهذروا من مغبة تجاهل التيارات «البديلة»
للتجمعات. ووجه غلويدي متداً الى
الطبيعي، واستقره الهطليات التي تفرسها
... معتم. متفكرون اخرون بنوا حساباتهم على
مراع على السوق مسجل من عملية التحول
وضع راسه على وسادة الظروف الاكبر، تانظرون
... هناك من وعد في كسر سياج يلفها بالقوة
اعتبرت اسقاط التنازلة وفرض ميزان قوة جديد

المنتشرة من الشرق الأوسط إلى موزامبيق



وتلك الحمية الكاثوليكية حاصرت الفرد وصادته منه ارادة التفكير والإبداع . وترافقت تلك المرحلة مع ظهورة ما سمي بالاحرف العمياء التطهر العبدية والحماية . كان عهدهم التعتيش في القرون الوسطى استيقظت مجدداً في يد الحداثيين ، التي لم تترك مساهمة البطل حرج الكرامة التي توضع في يدور حول الموتى . وبدأت الحيات تتنافس . وتلاشى ليجد الإنسان نفسه أمام وضعين لا يحق فيهما : إما أن يبيع جهده في سوق الصحافة وإما أن يبيع حلمه للشاولم الأكبر الذي يبي حيله أسواراً حديدية تحمى داخلها مقدس برهية في الجهد ما تكون عن حلم ليرتافق الرومانسي تتكون البطل اللعبي أي الشعب الذي يرتد عن نفسه بجر المركب الفضي على صفات القوملة بالحالي التي تنسرد في لحمه . وليس هناك من يسمح كالمجزي الذي صوره تيتوفك وهو يث هويوه لحصانه . ومن مالبافوسكي . الى سولطينين وزيفافكو وأخرا غوريكي في رحلته الأخيرة الى أوروبا في الثلاثينات كان السؤال بكمي : أين لنا في هذا التبار الكبير . وهل علمي يتوقف عند الطوفم

وكانت ثمة أغنية تشد في الصدور
وشيء جميل أن نبي المصانع والجسور.
شيء جميل أن نبي البيوت ونجمع غلال السهوب
شيء جميل أن يرتدي الأطفال الثياب الدافئة.
ولكن الأجل أن يكون لنا مكان في العرس الكبير قبل أن نرحل
كغافاري،

والهم الآن ألا ينقضي العالم الثالث إلا أن: هل استغرق من حالة فقدان الوزن؟ وهل يقدر على إيجاد خياره بنفسه خاصة إذا سلك برام خاصيته؟ نحن العرب منهضون في كتاب لورس وأعمدة الحكمة: أننا غير قادرين على تخطي مرحلة الحيث... فهل نحن كذلك. أم أن ثمة مستقبلاً جديداً يولد مع شروق الشمس على غرار مصلح تاريخية لم يكن فيها شواهد بل كتابات صغرى. □



نهاية الأرب في معرفة فالاشا العرب

نص رواية
أخرى
للفانتازيا
اليعرية

عبد الحميد الخفاف الأبراهيم



عد العرس الذي لا مندوحة عنه طائرات عربية عريفة مازكة عباس
من فرسان وعساس محمود العقاد وعساس الزين^(١) وروّدت هذه
الطائرات بهجرات خاصة من الحرس كي تنقش في ليلة ليلاء على
أوتار القدر والحياة والمجرة والمجازات، لتعبر أبناء العروبة في كل
أنحاء المعمورة من غربتهم الميرة التي طالت كثيراً.

وعلى غرار ذلك اجتمع الفالاشا العرب في مقاسمهم البعيدة
واهبست من أحبتهم الذمعة الغزيرة خوفاً من كابوس العودة الذي
أطبق عليهم.. فالتفروا حول بعضهم في حلقات متظلمة الأصطفاف
على طريقة نساء الأرياف في مآتم الأشراف، وواحدوا يفسرون
صدورهم ويندبون حظوظهم ويمسرون بطونهم.. وفي هذا دلالة
ساطعة على وحدة العادات والتقاليد كما ورد في المثلثات الطرية
للأمة العربية.

أما نساء الفالاشا العرب من الأصميمات اللواتي تزوجنهم في
غربتهم على سعة الله ورسوله أو بدون سعة الله وبدون رسوله، فقد
انقسمن قسمين متوازنين لا يلتصقان مهما امتدا. إذ رتب القسم الأول
باحتلال الجهاد الإسلامي للقدس ونفذ القسم الثاني باحتلال القبر
العربي العام. وهذا الترتيب والتنديد يؤكد فحولة أولئك العرب
المغترين وأصابتهم القومية وصفاتهم الشديدة على ترانهم الغالي، إذ
تلقوا عدوى التصفيق والترجيح وقوى الشجب والتنديد إلى ما ملكنت
أيامهم من الانجذبات عن طريق الجساع كما ينتقل مرض الإيدز
- والعياذ بالله - من بضعهن إلى بعضهم أو من البعش إلى البعش
خلفاً لتعليقات مجمع اللغة العربية الذي يؤكد أن (بعضاً) لا تعرّف
وإن عرّفها البعض
أما القسم المرحّب من كتات العروبة المسورتات، فقد كن يعملن

■ وفي رواية أخرى - تحالف رواية والسلفه،

ن فالاشا "العرب المتشورين في كل أنحاء
التي انبعا أصبم هلع شديد ما عليه من مريد،
حين دعوا أن تلك النوبة المزعومة نعدت
(عملية مرسى) فقلت الفالاشا اليهود من
بلاد النيل إلى (صبا يسمى) إسرائيل،

ويقال: إن الفالاشا العرب وثقوا عند ذلك بصورت جماعي خائف: (ألم
تر كيف فعل ريك بأصحاب القيل)؟

وجاء في إحدى المخطوطات التاريخية - التي لم يتطلع عليها الاستاذ
عيسى الدين صبحي لأنه لا يمر بالكتبة الظاهرية - أن الفالاشا العرب
أصبوا بذلك الرعب لأنهم علموا علم اليقين، أن العزة القومية لدى
أبناء جلدتهم من الضمختين والمعدناتين وبقية السلف الصالح سوف
تستيقظ بعد تلك العملية الشيطانية كما استيقظت في الأعرام المباركة
(صام الليل وصام ١٩٤٨ وششتان) وسيؤدي الأمر حتماً إلى إعلان
الجهاد المقدس والتغير العام على إيقاع نشيد (بلاد العرب أوطاني)
لاستعادة الفالاشات العربية أسوة بالفالاشا الحبشية والفالاشا
الروسية وبقية الفالاشات الماركسية التي اعترضت وحدتها البوليتارية
فألغت شعارها الطبقي القديم (يا عمال العالم اتحدوا) ورفضت بدلا منه
شعاراً أسمى جديداً يقول: وعصر السمعين يقول: (لا حول ولا قوة إلا
بالله العلي العظيم)

ثم إن أولئك العرب المهاجرين رأوا في ما يراه النائم، أن للمسؤولين
العرب دعوا بعد استيقاظ عزيمتهم القومية إلى اجتراح عاجل لتدنيس
الأوضاع فمقدوا في مقر الجامعة العربية التابعة لحلف شمال الأطلسي،
ووضعوا خطة محكمة لاسترجاع أبنائهم المتشورين وضمتهم إلى الملايين
من إخوانهم الذين سيخوضون حرب التحرير الشمية.. وقد أعقبت



بالعيش ليقة أو ألف ليقة في عام شهرياد وبساط الريح وصباح علاء الدين وعلى بابا وعظم الكيال . . .

ولما السدّات قد كي متعتات بالمحادثات الفرضية التي تقول - روراً وبتناً وظلاً وعدواً- إن الشرق العربي قد يكلّونه منذ زمن بعيد وتحول إلى عام مستبد يلاسر الإزهاب الوطني والديولي . . . ومن لا يربح في العيش ضمن بلاد لا تنتمز بالنظام العالمي الجديد واتفاقية جيف الرابعة وقرارات الأمم الأمريكية المتحدة وأمياها العام السابق يبرز في كوكلا قفس الله سره العزيز وشقته العليا وأسكنه فسح حياته بعد صر طويل إن شاء الله . . . وقال: إن بعضاً من أولئك الكتّات اللواتي يرفضن العودة إلى مطاح الحلول وكتبات النض وقمة الكرميل ومقدشو وجزيرة بويان . . . يحشون على أزواجهم أن يتخلوا عنهم من وقت رقت أعينهم الفارغة على بنات أعينهم اللواتي يتظلمن منذ العصر الجاهلي والله أعلم .

أما الفلاسفة العرب أنفسهم فقد وقعوا هم أيضاً في فخ الاستعجال لما تقوله الدوائر المادية لمرونتنا وديننا من مستشرقين ومستعربين ومستعملين أصاغتهم الشبهات العظيمة لحكومتنا الخاطلة، فراحوا يحلون بين الفكر والدمع ويدخلون بين الحمار ونيله، وبين الجماوسة وصاحب الجماوسة، ويشرشون بين حرب لهاجر ولثاني أن تلك الحكومات الصالحة التقيّة تأخذ المذهب بالثبوت وتأخذ البريء باللدن وتأخذ البريء بالبريء، وتؤثب مواطني الأشرار والأطهار أثناء الليل وأطراف النهار.

وقد حرصت هذه الدوائر الأتمة على ترويع فلاشنا إذ ألقت في روعهم أن كثيرين من أشجعهم وأصابعهم وأصابعهم وأصابعهم وتلاهم وبيروهم وبيروهم وبيروهم وأخترن لا يعرفونهم كذا أو كذا في سجون صراويلهم مجهولة الإقصاء لا يعلم أسرارها إلا الله والراسخون في العلم . وأدعت هذه الدوائر كلباً وبتناً أن حكومتنا الوطنية المتخبة قد منعت ذوي المساجين المساكين من زيارتهم وحزمت في هؤلاء (الذين) (١) رؤيتهم . . . هذا بعض الاستثناءات البسيطة التي تلي في الظلام الدامس دون علم الشاهسين على أس الوطن وأمن المواطن، وذلك بعد إخضاع الزائرين لمقصّر شاعر. وبعد أن دفع أولئك الرارزون بالتي هي أحسن .

وأصاحت الدوائر الفرضية إن كثيرين من ذهبوا إلى بيوت خالاتهم قد قُذرت آثارهم، فاستخرج أهلهم شهادات بمقدّمهم ليستطيعوا التصرف والعيش بتركهم، قبل أن تنسول عليها لحان الاعتداء المتخلّجة من بعض المنكرين الأثاموس .

وكُلّ هذا كذب وباطل ورؤف قد نبّهت بعد التحقيق المأيد أن الشجون الوطنية ليست مفتوحة لكل من هبّ ودبّ، فهي لا تستغل في الغالب إلا صعيون من التهميم، يشمل الصفّ الأوّل للصايين بنور وطني مُحمّد يتحلّ من قلة أكرامهم بالأضغيت المصرية وعدم إقبالهم على المؤرجعات التاريخية . ويقتصر الصفّ الثاني على الصايين بتمهّد جغرافي عظيمي هي - والعياذ بالله - عجمة التراب للنظام الفاشي (في جيوتي)، فهذا النظام الجليلي وضع على عاتقه مهمة تحقيق الوحدة العربية وراح يبرّز مشهوراته الثورية على الجماهير المتطرفة ببارغ الصبر يوم وحدنا الموعود، بعد أن تحققت لها الاشتراكية العلمية والحريّة الكاملة (حريّة الوطن وحريّة المواطن) . والأظنّة العربية الملمركة ليست أقلّ من نظام جيوتي ليلماً بالوحدة الاتحادية

لدا ولقت له بالمحصدا، وصمّت على أن يكون لها جميعاً شرف للشركة في تحقيق أسنة الجماهير الشعبية المتألمة . . . ولا يخفى لنظام واحد احتكار هذا التراب العظيم .

والحق أن كل ما ذكرنا من أنقالب بالحق كان عابرة أتمّة فاشلة للنيل من سُمعة الأتمة وحكومتها الرشيدة، وهذه الأتلمات الباطلة إن صحت في حقّ حكومتنا فإنها هي من حسنتها لا من سيئاتها . فأني حرص على الناس أكثر من تعليمهم أصول العاطة التي تحطّ للمرء كرامته وتقيه شرّ الاحتزاب وبجاءة الضوابط والوقوف بين أيدي الرافق (رفاق السوء) . . . وإني أهتم بالمواطنين أكثر من تربيتهم التربية الوطنية القصوى الاشتراكية في مواجهة القوى الامبريالية وروبيتها الصهيونية العالمية .

ثم إن حكومتنا العريقة تحفظ بالأصالة العربية فهي تلتزم التزاماً قويماً شاملاً بالنظام العشاري العربي الذي يُدرّس في جامعات أوروبا نظراً لأهميته وهو ينقي بأسد الأثر من أحد أفراد القبيلة عسلاً للعار واحتراماً لعراقة التقاليد التي توارثتها الأمة صابراً عن صابر

وأني صرّ في أن يكون المرء (أو المرأة) مطلوباً للمدلة بتهمة القرابة قرابة لسجين مطلوب أو التقاء النسب بينها في الجلب التاسع أو التاسع والتسعين أو أي جب قبل أتم رحه الله؟ إن هذا المطلوب مطلوب للمدلة والمدلة مضمونة ولا تأخذ من مطلوبها إلا بعض رزقه أو عصبه أو مقدراً ليلته من كرامته التي لا تتجزأ أو بعضاً من سيّ صمو الطويل . . . وما من أحد يجهل أن المطلوب الذي ذكرته أنما مطلوب مع عشيرته كلها ومع لثولها إذا كان أعوانه ليسوا من أعينهم وهذا

تأكيد نظرية التكافل الاجتماعي في الإسلام والله تعالى قال في القرآن أكثر من خمس مرات: **فقط: لا تزرزروا** (وأي: لا تزعزعوها) ولا تزعزعوها تزعزعة وزر أبنائها . وهذا كله يؤكّد التزام الحكومات الفلسطينية والعثمانية والبريتولية بدول اللع بالثبوت السابرة وقبها الأخلاقية كما قال غبطة البطريرك . . . السابع (سطارن عريستان، سيّ اسمه فهو لا يظهر في مسلسلاتي إلا في عيد الميلاد المجيد) وكما أثبت عيلة الشيخ القفّ عمّد رجب السوطي في الوصلة الغنائية التي يبرزها أسورياً بعد تحرّة الأشرار (١).

وبعد كل ما ورد أعلاه من ردود على أباطيل فلاننا وإلحق بقال لا نهم رفض الفلاسفة العرب صوبتهم إلى أولادهم التي تزعزعوها فيها، وصرارهم للين حشوتهم من التهم التي يربح بها إخوانهم في البلاد الواسعة التي تقطع من المحيط إلى الخليج، كما لا نزعهم على دعوى القالة في بلاد القرية لتأليف لوري عربي في جزر العيون وسيلون وكريلا ليور والأرجنتين، ضد اللوي الصهيوني في مسكو وواشنطن ولندن وصطبة العفر الدولية واليهود . تلك لأن تكوين اللوي العربي في البلاد العربية أجديت من بلاد المصير والوراق واق .

هذه هي نيلية الأوطى في معرفة فلاسفة العرب، أما ما جاء في (فانتازيا يعربية) فيقدح من مصطلفي العالني نقشة كتب في العدد (١٣٩) من علة (العبرة) الصادرة في بلاد الشام يوم كان الأستان عبي اللين صهي نفسه رئيس تحرير فيها في سبعينات القرن العشرين كتّبت اقتضاها تزومت على أول العدد وأتمه هاجم فيها الدكتور سهيل لدرين لأنّه فتح أبواب (الأدب) للهمج على عطفه (عودة الوحي) إلى هذا العالني عاقه

□ □ □ □ □

(١) فلاشنا: نطق بالفك مدّ بعد كل حرف من حروفها الأصلية (فلسفي) فتوافق الثاني ما زال عربياً وبقدر غير معهود. تظهرها في (الصحف) للجوسفيكي وإن لم تجدوها فلا تبحث عنها، وهي لتصبح على (الفاشلات) جميع ملئت سالم كما قال النصوصي العربي الكبير لفظوه في إحدى عوائله التسعة الخمسينات والجمع كما يلاحظ يرا من رجوت الفلاسفة العرب وجعلوا في قبل (فلاشون) بالرفق (فلاشون) بالنصب والجر.

(٢) عباس الرين: هو ابن إسماعيل الكبير (نهم المصاحفي) الذي تعطف باسمه الجماهير العربية في الأعراس الوطنية فقولوا: (رين) رين مكنون العبر (٣) فانتازيا: هي التسلية (دونولوي) في بلد جانتها جون الساتنة من أحد الجنجويين من الأسوس الذي يصعب به دون السامجين عندما لا يعرفون شيئا عن تهمة صابريهم وإيمان سجنهم وهو جوسن فطرح في تصرف طعمه المأمن (٤) إسماعيل (دون) لا يسبح الله (٥) بكرة الأشرار: ركان طبع فيها مدح لرحي شقيق والدنا كما قفّ مسوح (راجع سيويه) ويمكثن أن تفسفها (خبرة) التشنش (أو بكرة التشنش) أو (شخرة الأشرار) أو أي شيء آخر، فهي تعوي كل شيء عما الأخر.

عن الكتابة الإباحية

عالية محمد شعيب
الكويت

لا كتابة ناجحة إلا من خلال فحذي امرأة. للكتابة في حالة هؤلاء أن أهرمهم مضجوع من قبل الفاري، والنقاد الكديرين إذ تبدو تلك الألفاظ وكأنها حشرت قسراً، مثل ورقة قُصّت بعناية ولصقت بحيث لا تين، لكن العين الباصرة استطاعت أن تنيث ذلك غالباً، لأنها قصية حس وإشباع نفسي. يكون اتجاه العمل في توارن بمسجع مع حس الفاري، لكن تظهر كلمة أو لفظ ما شارباً، يعطره الإيقاع النسي لدى الفاري، إلى التساؤل: «ما ضرورة هذه الكلمة؟»

يعتقد الكاتب من هؤلاء، أنه بتنيث الكتابة الإباحية إنسا يتجاوز ذاته. بمعنى أنه يتحدى نفسه في طرح هكذا موضوعات عرفت على أنها محرمة أمام أجيال من هذا النوع، يتسائل الفاري المظف الواعي حول كتاب النوع الأول. لكن، لماذا الجنس لذاته، ألا توجد قضايا أكثر أهمية بحاجة لأن يكرس الكاتب جهده لنشرها من خلال أعماله؟، ألا يعلم هؤلاء الكتاب أن الجميع يشكك المعرفة أو التجربة أو الإطلاع، على دراية بموضوع الجنس، وحتى طلبة المدارس يعلمون ما يريد من فحذي امرأة أو رجل؟

وتسائل الفاري حول أعمال كتاب النوع الثاني: لماذا استخدم الكاتب هذا اللفظ، وهو ليس بحاجة إليه؟ ألا يعلم أن الكتابة عمل حر، وأنه ليس مضطراً لاستخدام ما هو في غنى عنه، خاصة أن سبب فجوة في التوازن العام للعمل؟ إن كان الكاتب هنا يعطر نفسه أو يبهريها على استخدام هكذا ألفاظ بديلة، مع إدراكه الواعي لعدم حاجته إليها، فهو بذلك يترك كتابته عن وهي، مما يدل على عدم مسؤليته الأخلاقية تجاه عمله، أو تجاه الجمهور الذي يكتب له.

الإباحية البديية لهذه التساؤلات هي: إنسا إدراك الكاتب بأنه لا يمتلك موهبة الكتابة، وأنه لا يعرف كيف يتركب عملاً أدبياً ناجحاً بأهله لاكتساب لقب كاتب، فيجلب كتابته إباحية تثير الفاري والساج وتلهيهم عن البحث عن مقومات العمل الأساسية. تظهر العمل كمشاهد إباحية متسابعة، لا تمت بصلة للأدب. غير مترابطة إلا في هدفها العام وهو إثارة أو إشباع الداعم الجنسي لدى الكاتب والفاري معاً.

أو يستخدم الكاتب مثل هذه الألفاظ البديية لجمع عمل يلحق بغيره برفاً باهراً. لكن بحسب هذه الألفاظ في غير محلها، فلها شذو شاذة وغير متسجمة مع خط العمل ككيان متكامل، وتسي للعمل والمكاتب، يدل أن تصفي إليها.

يمكننا أن نضيف القول، بأن كلا كاتب الإباحية وقارئ الساج يشتركان في الصفتين التاليين:

١ - كلاهما لديه توريق اللذة، وبحاجة إما للإثارة

في قلب يراق من الألفاظ البديية. باستطاعتنا أن نسميها كتابة قتل حالة مرضية يمشيها الكاتب، فهو أثناء كتابة من هذا النوع إما أن يكون بحاجة لإثارة جنسية يشبع فيها حاجته للجنس، أو أن يكون قد مارس الجنس فعلياً أو بصدد عمارته، والغرض من الأدب أرقى بكثير من هكذا حالات. إذ لا بد أن يكون الهدف من الأدب، الأدب نفسه، وتوظيف كل العناصر الأخرى لتحقيق هذا الهدف كما سري لاحقاً.

قصة تمثّل كتاباً يفكر أن أهم لا يمتلكون الموهبة اللازمة للكتابة الأدبية، على أنواعها (والوهبة ملكة لا يمكن للفتى تعلمها بل اكتسابها بخاصة أو بالوراثة) والكتاب الذي يتنصّ هذه الفتاة يعلم أنه لا يمتلك موهبة الكتابة، لكنه علم سبق كاتب وصير على اكتساب هذا القلب يشي الطرق للمكتبة. فيجلب للكتابة الإباحية اعتقاداً أنه يحقق عنصر الإحار لدى الفاري ويحليه بحو أماله، واعتقاداً منه أن مثل هذا الفسار، لن يتبته إلى علو العمل الأدبي من الموضوع أو الفسوى أو الحوار الفني أو الحكمة أو الإبداع. وهو على حق، إذ أن الفسارى الساذج سيكون فريسة سهلة لهذه الصديعة.

إذن النوع الأول، هو كاتب لا يمتلك موهبة الكتابة، وشذو من وهي لذلك، يلجأ للكتابة الإباحية متلذذاً بتفاصيل البديية، متنصاً في جعل حياه يسافر لأبعد الحدود، معتقداً بذلك أنه سيثبت صدمة إحار للجمهور فيستمره في إكمال الفرامة، يدهله بجراعه، وعمله بذلك يتنص له باقترام مصففاً. ولا تنكر أن بعض الكتاب نجحوا في جعل الجمهور يصفق لهم واكتسبوا لقب كاتب. ولكن من قبل جمهور الساج وليس المثقفين الأكاديم، وهناك فرق.

أما النوع الآخر من هؤلاء، فهم كتاب جيلون أو أطل، أو مختارون، لكن المشكلة أنهم يجلونون لاعتقاد أعياهم بلفظ بديية تحقياً لغرض التعبير الإحار. فاعتقدوا منهم أن الكتابة الحديثة أو المعاصرة تستلزم ذلك، وأن

■ هناك كتاب يريد أن من الأسفل، ويصون في الأسفل. يمشرون رؤوسهم من فحذي امرأة ويستقرون هناك. يستون ما يكتبونه أدباً، ما يشون في أحياه مرفوعي الرؤوس يطالبون الجمهور بالتصديق والتفاد بالمذبح. يعتقد هؤلاء أن الفوز بلقب كاتب لا يكون إلا من خلال فحذي امرأة، وباستخدام لغة إباحية. يظنون أنهم من طريق البذاءة يمكنهم تحقيق الحدادة، وطرق باب العالمة.

لنا هنا بصدد تفسير أو تحليل مفهوم الحدادة في الأدب، إنسا نريد رفع المطرفة على رؤوس الذين اعتقدوا وصلفوا أن الإباحية هي الطريق المؤدية للحدادة، وأن الكتابة ما بين فحذي امرأة هي تذكيرهم للاندثار والعالمة. نود أن نخرج الأسباب التي يمكن أن تمثل قوّة داخلية تدفع الكاتب لكتابة من هذا النوع، كما نود أن نسلط الضوء على موقف الفاري، للنوعي، والساذج، وسوف نطرح مفهومنا الصحيح من الكتابة حول الجنس، وتوظيفه لخدمة العمل ككل.

نحن بصدد تحليل موقف الكاتب - أو الكتابة - الذي يمتن عن وهي الكتابة الإباحية. نفهم أنه فرد يشوق للبداهة، فوحس ضيف، وروح قزمية. فرد يعمل شهوته محركاً وعلى عليه مفردات تسي. للفاري، ونقش حس، ويبقى مستوي عمله أقل بكثير من طموح الفاري وإمكانياته.

لكن، ماذا نقصد بالكتابة الإباحية؟

هي الكتابة التي تنبع من شهوة الكاتب لإشباع حاجته للبداهة. هدف من خلالها التعبير عن شهوته وترسوه مستخدماً كل الطرق والوسائل والمفردات اللازمة، مُسحاً المجال لشهوته تلك بإطلاق الكلمات عليه.

الكتابة الإباحية هي الكتابة عن الجنس من أجل الجنس ويريد إشباع الكاتب جنسياً. وهي في رأينا كتابة لا تمت للأدب بصلة، إذ غالباً ما تكون كتابة فارغة حقّة، لا تحتوي فكرة ولا تخرج موضوعاً يمثل مية متسلسة لعمل أدبي. الكتابة الإباحية كتابة فارغة

أو للإشباع الجنسي. الكاتب يمارسه للكثابة والفناري، بإيقاله على هكذا كتابات.

٢ - كلاًهما اصدعت فيه المسؤولية الأخلاقية، الكاتب تجاه عمله، الفاري، تجاه ما يُقبل عليه من كتابات، سواء بالشرء، أو بالقراءة أو بالتشجيع العتري.

تقصّد بالمسؤولية الأخلاقية، الاتمكاس على الذات في لحظة صدق. للتساؤل في حوار ذاتي. فأي كاتب يحمل على عاتقه مسؤولية أخلاقية تجاه ما يكتبه، بالتساؤل: ماذا أكتب، وهل يعكس عمل هذا مستوى تفروحي العقلي والفناري؟ وهل يتقدم هذا العمل للقراءة، أحترم متواهم العطلاني، وأعكس استزامي الشخصي لذاتي؟ هل بعد سنوات، سأفخر بهذا العمل، وهل سيفخر به أيتاتي وزفاتي؟ أما الفاري، فمسؤوليته الأخلاقية ترتكز في تساؤله التالي: ماذا فهمت من هذا العمل، وماذا أضاف لي؟. ماذا أراء أن يقول الكاتب، وهل نصح في رسالته؟ هل بإمكانني تشجيع مثل هذا الكاتب في مشواره الأدبي؟، وماذا؟

وماذا عن المرأة الكاتبة التي تستلذ الكتابة الإباحية؟ لدينا بعض الملاحظات. نقصد هنا الكاتبة التي تتخذ من الكتابة الإباحية منهجاً لها في مشوارها الأدبي، ولا نقصد الكاتبة التي قد تبدأ هكذا كتابة من مراحل تفريغها الفكري، ثم تنطل لمرحلة أخرى، أي أننا نقصد هنا الكاتبة التي لا تكتب إلا كتابة إباحية ولا تبحث إلا في قضايا ما بين الفخذين.

مثل هذه الكاتبة. تسيء للمرأة. قد تعتقد أنها بانتهاجها لتبجح الكتابة الإباحية، إنها تتور في وجه سيادة الرجل في القبيلة، وتغلب موازينها رأساً على عقب. لكنها في الحقيقة تؤكد سيادة الرجل بإعلانها عن ضعف إزدائها وتكرها.

صعب أن تسيء المرأة للمرأة. علينا اعتدنا إساءة الرجل الكاتب للمرأة، كما اعتدنا تفجير بعضهم ما أكثر من المرأة الكاتبة نفسها. لكن أن تسيء الكاتبة للمرأة، فهو أمر لا يمكن تجاهله. لملها - الكاتبة - في هاتها خلف هدفها أو حلها منها كان نوره، تغفل عن حقيقة أنها امرأة، وأنها إذا تكتب عما بين الفخذين إنما تكتب عن الأثني التي هي جزء من ملكتها. وينبأ تسوق أن تكون الكاتبة متفهمة عقلياً لقضايا المرأة، تحمي كتابات المرأة الإباحية كصخرة لكل نساء العالم، مؤكدة ألين لاأز في أخصر الضعف. كون الكاتبة لا تستطيع أن تتجاوز ضعفها الأسفل، إنما هو دليل على جفاف نضجها الأدبي. لا يتكرس جهدها في الكتابة عن قضايا ما بين الفخذين إنما هي تعلن للعالم عن ضعف

مكرها وأنها غير قادرة على تجاوز هذه الضعافيا. نحن نصدد الحديث عن الكتابة الأدبية، ولا نتعد المرأة التي تتركس تكرها أو علمها لبحث قصايا المرأة الجنسية في إطار أكاديمي هادف. إنما تستند الكاتبة التي تتقدم أعمالاً تستند على قضايا ما بين الضعدين في إطار لذني، عالياً ما تكون كتابة حقّة، هادفة للمحتري.

الكاتبة التي تمنحن الكتابة الإباحية في الألب، إنما تخطف عن وعي، عاملة عن أن الأدب لا يكون أدباً إلا بعصر الإبداع الذي لا يمكن التخفيف له. العمل الأدبي الساجع يميل نفسه على الكاتب، وليس العكس. نؤمن أن الكاتب يكون في حالة وهي لكنه لا يخطط للكتابة، إلا إذا كان يتركب، كما يعمل منهجو الكتابة الإباحية. إذن، أهم عناصر الكتابة الأدبية الصحيحة في إطارها العام هي:

١ - أن يقدم الكاتب أدباً لذاته، وليس لأي هدف آخر. وأن لا يُتركب عن قصد. ٢ - أن يكون العمل تلقائياً، يميل نفسه على الكاتب، دون أن يخطط الكاتب له. والكتابة الإباحية تخلف من كونها للعاملين، فهي إذن لا تُسعى أدباً

كاتب الإباحية، هو فرد يكتب ليس بهدف تقديم عمل مؤثر، ولا يحسّ إن كان العمل يمثل بنية متشابهة تحوي عناصر القصة أو القصيدة أو الرواة السجعة في دأله وأيقاعه ويريد أناته الإفروكتس إنارة أو الإصباح لاعداد حسي. وهو يستخدم الألف أو العمل كوسيلة تخمين هذا الدافع. سأقول: الأدب لا لا أن يكون لذاته، يمثل هدفاً لذاته، وإن استخدم وسيلة هدف آخر، سقط من نطاق تسميته بأدب حتى لو كان الكاتب ذا موهبة بسيطة أو كبيرة، بمجرد أن يستخدم عن وعي لفتناً بذينة يمجسها حشراً في خلق العمل، فتكون مشروعة للعمل لا مكثفة له، بمجرد فعل ذلك، يكون الكاتب مرتكباً للعمل، إذ أنه انقلب عن وعي وتبّه لفتناً بهدف الإيهام. وليس هدف إفراج العمل في صورته المكثفة.

والإبداع لا يكون إلا بانتزاع فكرة العمل في عقل الكاتب وحياله ومشافره، وتفاعله مع عناصر الكاتب الذاتية خلال فترة رسيّة معينة، يحدد العمل معه متى تنتهي. خلال هذه الفترة، يكون الكاتب في حالة تأهب وتحفز، مشرعاً كل سامه وسواسه لتفديتها برسالته العمل له لبنة الكتابة. الإبداع هو التلغافية وليس التخفيف. فما إن يخطط الكاتب للكتابة، يتغلي عصر الإبداع. إن جلس الكاتب في لحظة ضجر وقال: «أكتب ما حدث ليلة الأسر»، إنما لا لأن لديه ما آخر، أو لأنه يريد تدفّر تجربته لأحد حتى بعيد الأثرمة الجنسية التي مرّ بها وسجلها في لاس حتى شعور، فذلك ليس بأدب، لأنه كتابة تخطف لها هي

كتابة بلا إبداع.

نحن مع كتابة عن الجنس، لكن ليس مع كتابة إباحية.

لنا ضد الكتابة عن الجنس، لأنه إن لم نكتب عن الجنس فلن نكتب كتابة متطرفة. ماذا يعني بكتابة متطرفة؟

كل مؤشرات عصرنا تتخذ من مفهوم الجنس إما مورصوا أو شكلاً لها، ويتجاهلوا للجنس إنما تكون كمثل الذي يرى ويقول لا أرى.

الكاتب الذي يُنكر بحجة العصر الجنسي في الأدب حين تستدعي الحاجة لإبرازه، إنما يتعامل مع أبطال أعماله كحضار

تجريد الإنسان ككيان من حقيقة كونه كائن جسيماً، هو تجريد من أعضائه الجنسية، وكمثل عملية شطب للإثارة والطاقة واللذة الجنسية في الإنسان، ما يعني التعامل والنظر إلى كخيال أو كشيء خاطئ.

إذن نحن مع الكتابة عن الجنس لكن ليس بهدف الإثارة أو الإشباع الجنسي، بل بهدف خدمة العمل ذاته. أي استخدام عصر الجنس كوسيلة لإثراء المحتوى الأدبي للعمل، واستخدام المفردات الجنسية في موقعها المناسب.

حين يكون هدف الفرد العمل الأدبي نفسه، فإنه يتخضع للمفردات قبل انتفاها، وليس العكس حيث يكون الكاتب يخطط لجسار المفردات الجنسية.

إذن لا كتابة دون جنس، لكن دون إغفال الجنس كهدف للكتابة، بل استخدامه كعنصر مكمل للعمل الأدبي.

لنا ضد تعرية جسد الإنسان، علماً أنها تعرية هادفة، بمعنى توظيف موهبة الكاتب وحياله وحسّه أثناء عملية تعرية الجسد في سبيل تعرية حش وخيال الفاري. ما نقصد هو، أن لا يبرز الكاتب بطل قصّته من بنطاله من أجل بريق يسطع في حبال الفاري، ويكمله بشيء. أو ينهمر شعر امرأة على صدر رجل عار، من أجل أن تهرج الجمرات في خلق الفاري.

فيبنا يُعزّي الكاتب جسد بطله أو بطلته. على الورق، يُعزّي - بعفرواته والمفاطة البلاغية التي تغترب وتتصادم وتثير الشرر - إن تناقض أو تنسجم - حبال وحش الفاري، ويجهل بجأش معه في فضادات يجمعها أثناء ابتكار العمل الأدبي نفسه. حين يوظف الكاتب مفهوم الجنس لخدمة العمل الأدبي ككل، إنما يحقّق توازياً يترك أثراً قوياً في نفس الفاري، ويتركه يتشاكل كم أصبح ختلفاً بعد قراءة هذا العمل. عكس الكتابة الإباحية التي تهدف الإثارة والإيهام فهي تحقّق الأثر لحظ القراءة فقط، كم تترك الفاري دافعاً تماماً دون الانتهاء من قراءة العمل □



الممالك



اشرف العناني

(اللحظة)

كان بوسعك - يا جبلي - الرقص بقرط معقوف
وقلاؤه . .

لكنك

أقصد لكنك . . /

لا يكتمل المشهد في حضرة سيدتي اللغة المسكونة
بالغفريث

كان العداءون يقيسون الميل بأطراف مرتعشة
والساسة يفترون من الحكمة

مثل الحكماء وأكثر

كانوا عظماء جداً

حكماهم جداً

مظلومين

لأنك ظالم

■ أعمدة الكرنك غائرة في النقش المملوكي .

وحاضرة الفاتيكان

والقتلة محتاجون لعطف بابايي

والقاتل في هجة أهلي الريفين قتيل . . / كيف؟؟

الناس سواسية في العزف

- كأسنان المشط - مساوية حد الأوكشاف

دو . . ري . . مي

فا . . صو . . لا . . سي

كنف الأهرام عليل

والماشون على جسر البازلت . . / حفاة يجفرون

الرقص

. . (ماهولاً بالهدأة

والفرح المفتوح على الآخر

مضطرباً في زويزة الراعين خرائقهم في نص

شاعر من مصر



لو انك تترك هذا الإثم
لكنك عبرت أميناً . / سامون النظرة من جانب
إصغاء الحائط

كذاب . / تعرف

والكذب دليلك للفرقة

فالباب - كما يفترض المشاؤون - مروحة

بين سرير الخمرية

والـ

والقاعة مقفلة بالضربة .

فاسترق السمع !!

- يحدك من جهة الحائط حيطان -

نكعية صوتك لا ترقى للرقص الغربي الغارق -

عن آخره -

في رجرجة المارة

بدويًا

ريفياً

عجرباً

أفترض بأنك قدسنت النقش

وطاف هواؤك في سميت الغزلان الشرقية

- هل يملك إيهامك أن يومىء للبحر

ويرفض أن يرتقي الشاعر بالكرنك

للجسم الشجوي؟؟

وهل تنجو من صدك شجرة صفصاف

وقلادة فلر شتوي.

هراء . /

وهراء فتعلل الزهرة حجة إغياض

وتجل

تمتن السبابة حرقه لازورد مرعجب

- مجنونا يا جيلي -

لو انك تطلع من ورق المعبد غموراً . / يتبه

السادة

إنك طفل الرغبات المقصوف الحائط.

ورددت المأكولة في الصيف تشاطر . /

واحدة من أروع ألحان الشيخ إمام^(٥)

لتقول بأنك مربوط في الشرفة

حين يؤذن مذياع المقهى

عن موعد فجر

فتطل صغيراً من حجر القلب

وتستلف الرهبة من أمك

تدمعها

تورق رثيتك شحيحاً من حجر

يستتب نعت الطاعون

جليلاً يا مجد النعناع الماخوذ بلكنة مائعة

- أقصد مائعة جداً -

. . من أجل الضاهر

والكاسر

والمكسور

يحط الخنجر قبعة الوردية

حراء كانت . .

بيضاء كانت . .

سوداء كانت . .

مخالكة . .

أخبرك بأنك فردي في حشو القلب المستودع

أصنافاً قاسية

من هوس النسوة بالنسوة

أو . / بالخوخ الخليي

أسميك لأعرف أسماء ملوك رحلوا أو قعدوا .

- وتجلت موهبة الشبق الناضج في صدر

الشاشة -

أيقنت - تقول - جنون الرقص . / ويتعب دقائق

الساعة

إن شلت بعينك أسماء تتلاشى في عز الروية .

ماضيك يحط عبادة في وسع الحجر . / والباحة

تستعطف حناء

مجهول الصاحب

والناس سواسية . / الناس سواسية إن شئت

وسوسة الأمن □

(٥) فتوح إمام - ملحن مصري



في ظل الكتاب الكموني

■ الصَّفحة...

في ظل الطغمة العسكرية المستبدة ببلاد انغراسي ونشائي، ما أهول أن شحون من سكرة قسرية فظيمة، ويبدك رميح وإلى جيتك بجة ضابط ذي أوسمة وروائب؟

ما أهول أن تكون على معرفة بالقتول، وقد حملت كثيراً بعضه، لكن من غير أن تتوقف يوماً في نقل الحلم إلى الواقع! أقول بول الموقف وخطورته، ولا أحسبي في هذا أجازيف أو أعالي، أنا مجزبه والتابع ببعائه وذيله من غرفة استنطاق إلى أخرى داخل مخافر الشرطتين، الظاهرة والسرية.

في هذه المخاهر - والحق يقال - يقوى شعور المحبوس بسجله اللذي، أحب أم كره، ويعود بآثامه من كل ما سواء إنه مطالب في بدء كل استنطاق وفي سياقه بالإعلان جهراً عن هويته وتأكيداً نصاً وفهياً، بلا جمع في الشق ولا لح في الكلمات، هذا، طرذا هذه اللحظة العسيرة، صرت كاتبة تسجل، أقذف بأحوالي في بداية كل جلسة، طلب مني هذا أم لا يطلب:

- زين العابدين بوشامة، الملقب عند اللقرين زيشنمه، ابن علي بوشامة وحبلة الجعفري. موجود منذ سبع وعشرين سنة، مولود بقرية الغنيفة المنة: بجاز منذ أربع سنوات وفي انتظار وظيف يخطط مع الوجه...

هذه المرة هربي الضابط المأ المستعر، المنصب المهي أمني أنا محالست التيهان، وقاطعتي ساعطاً. وهل ستذكر في أيضاً طورك ورويك! ملوك في ذاكرتي منذ أيام، علم تلقوا بأنك! قل لي. انرا أنك عن كثير من أسئلة التحقيق نجيب ب: لا أو لم. لا تؤمس بالحدسي في الحكم، لم تؤد خدمتك العسكرية لأسباب لغتها، لم تستعد من خدمتك المدنية شيئاً، لا نقل أي عمل يقترح عليك، لم نعصر أي إصباح للخلايا الثورية، الخ. وأجاب متعزراً: (هل ستقول لي أيضاً بأنك لم تقرأ الكتاب الكموني؟).

أقبلت إشارة براسي لعالمها ترجع أنني قرأته

الكتاب الكموني!

من من حبل لي بقره، وقد تصدر محظوظات تعليمات بكل أسلاكه! هل أنكر معرفته وإعلام الدولة بكل أشكاله وموجباته يلجج به صبح مساء، ويصفه في أذهان الأهالي إقاماً كانوا أو بياضاً، حتى شتا تنصور الرضعا بمصنوع نصيهم من في السان أمهاتهم.

الكتاب الكموني، سبه واصفه هكذا نسبة إلى لون الكمون ومائله. لونه - إلى جانب الكاكي - هو لون العسكر القليل ولا غشاش في الأدواق. وأما منامه مجية، معروفة عند اليد والحطير في مداولة أوجاع الجهاز الهضمي، وبيتة لدى النساء أيام عاداتهن الشهرية... واقتداء بجنه اللامع وقباصاً عليها. رأى واضع الكتاب أن تعاليمه وأفكاره المبثورة فيه هي كالكمون تنزل على الناس شفاء ورحمة، وتمصهم من آلام النسيب والفرقة والفتنة، وتزيل عنهم آهواء الدولة وأرزاء وروائها إلى يصبحون كلهم منها وأهلها، لا حاكم ولا محكوم، ولا ساكن ولا معوس، والكل مسؤول أمام ضمير الأمة للمحسوس.

واضح الكتاب

عما تفرقه المحظوظات: هو اللواء الليث، الرأس المدير لاقتلاب أبيض صد الحكم السابق، الحكم البائد، الحكم الفاسد، حكم الزاوية السلافي (..).

هو الرجل القوي، القائد الملهم، المتصرف بعون الله والشعب في شؤون البلاد والعباد هذا العهد الحديدي، العهد التنيدي، لخائن القدر (...).

هو الساعر على مصالح الأمالي وراحتهم، المدافع عن الحدود والتخوم، الناصر لألوية العزة والمهابة (...).

هو ذو المواهب للكتفة، للتدققة، التي لا تفتر ولا تبور..

وأن ليثوش على استبدكاري سؤال آخر من الضابط: «وإن، إن كنت قد تعلمت الكتاب فأنت تعرف ما يقوله في باب الاعتدال على عظام الثورة وأركانها».

كانت هذه الكلمات بحجمها ولعلمتها كأنها تصلي من فم اللواء الليث نفسه، معللاً على بقاءه المجتدة الشاذقة من شاذة لتفزيه. وانهالت علي من الضابط أرواف الكلمات تيك في صبح استعطائية صبارة حادة، علم أجد بدأ من الرد عليها بعجلة وانتصاب، لا سيما بعد أن أحضر الضابط معاولين وكلفها بإخراج الحقيقة من صدري مهما كان الثمن. وبعد أن تلقيت من

سالم حميش

صدر له مؤخرًا رواية «محبسون الحكم، الفاضلة بجاذبة، التناغم لقرينة ١٩٩٠»



المعولون تذبذبات ثم ضربات، بعضها لكمية وأخرى كهوائية، ارتبكت أن الأفضل في تجنب هذا المنكر أن أواجه الكلام بكل ما يتيسر لي من الكلام، قلت:

- نعم، أعلم ما ينص عليه الكتاب الكوني في ذلك الباب.

فانتفض الضابط ولأخفى سائلاً:

- إذن عدد الآن أسباب القدام على جرحكم الشفاء، وأفكر الجهات المشيعة الواقعة خلفك، أقصد أساء الأشخاص الذين حدودك وحركوك.

زهدت قليلاً فضلت بي صدمة كهوائية هزتي هزاً وأتلفتني بما أعلم.

- حضرة الضابط، كم مرة يلزم أن أكرر أني لم أرتكب جريمة ولم أقتل أحداً.

- والرمح، وبعيداً بديك عليه، ووجودك إلى جنب الصحبة، هل كل هذا مجرد أوهام! والقيل، حلال الرعي، ألم تعرفت بلك تعرفه جيداً؟

- نعم أعرفه، وأعرف أنه رجل مهم في عياركم، لكني لم أقتله.

- لم تقتله! دعنا نعلم بعد موضوع نقاش، وإذكري لي ما كانت علاقتك به.

- منذ اعتقلت، لم يفلح أحد في انتزاع سر علاقتي به، رغم ما خضعت له من آفات التعذيب. حيال هذه النقطة، إلى اصعب كيف أن جلدي يقسو ويصمي يصحو كلشعة للسنة. هل تريد، حضرة الضابط، أن نتحدث فترى هذا بأم عيبي؟ إذن لا حاجة عما لا ينبغي، خصوصاً وأن السر الذي تسألني عنه خيط مفلل لا صلة له بما تبحث عنه.

مدت على وجه الضابط بعض علامات الاستغراب، ولا أدري أي روى أو غواطر شته من رفع التحدي. ومقتناً شروده أودت قائلاً:

- حضرة الضابط، هل تريد الحقيقة أم غيرها؟ الحقيقة طيباً... إذن أبحث عن القاتل بين رجال العيرة.

لأول مرة في سلسلة جلستي مع المستعقلين، أصادف ضابطاً يتميز عنهم على الأقل بقابلية للإنصات وترك الكليات تسيل على لسان من تلقاء إرثي ونصوري. وتابت كلامي متحسناً

- الحقيقة يحس السكت عنها من روايا متعددة، أما إن حضرتها، حضرة الضابط، في زاوية أي القاتل فلا حاجة إذن إلى الاستطاق والتقصي. وأما إذا أردت التحقيق والتعذيب فلا عي عن أفراس زوايا أخرى. مثلاً، زاوية أي ربي، اعتساراً خلوا أرضياتكم من حالة قاتل عاقل يشم رأس ضحيته برمح، ثم يأم إلى حياها خضوداً حتى يأتي الشهود لما يب والبوليس اللغض عليه. فإن جازني أي فعلت هذا، فلا ريب في أي عرول. وإن ثبت أي عيول، حتى أن أسيدي من المظروف المظفة وأحطلي بساحة القصة ونظم القانون. هل أحتاج؟ إذن من رواية رافدي، الحقيقة التي يبدو لي أرحم وأهل أن رويها من رملاء العيرة، لأسباب ما أو اعتبارات ما، أراد التخلص من علائ الرعي، مستعجلي قعد القرض، علماً أنه سر علاقتي به وبربتي في حصه، فاعتقلني زبنيته عيرة وسكروني حتى الثالثة والضيوبة، ثم وقع الزميل بصمبي وصحاني على جرحتي

أحسنت مسروراً، وأنا أتكلم، أن أكوني للمعاقبين "نصحت عي، ربما لاحتلال ععدة لساني أو ربي ما ربحي من الضابط، أو بسبب أحرر لا أعلمه وحطلي - يا للجسارة! - أن أبض وأزق الفقرة خطوات وثيقة، منفصلاً، محلاً، معللاً، وكنتي استأخذ معارل مناس منهته أمام تلامذته لكي أحجنت ضحافة أن أثير حساسيات أو أقلب الجلسه علي. وعجت في رأيي أفكار دفاعية قوية لوبة المعنى، سليمة المعنى، لكن كيف لي أن أشرحها كاملة، كأروق رابعة والوقت ضيق، وشروط الأمن والمعاينة صعبة؟ وجرت حظي في تعبيرها سائلاً: وهل أتابع؟

لم يسمح لي الضابط هذه المرة بالانترسال في الكلام، بل قاطعي مصطنعاً بعض النفاظة وقال:

- والرمح؟ لا يظن لي عصرنا أن يستعمل عسكري مثل هذا السلاح البدائي لاغتيال عسكري آخر؟ وهلقت مسرعاً.

- إن تثبنت، حضرة الضابط، بهذا القول فقد توقفت للقتال في تضليلك وبرع في توريخي.

- أنت إذن، بكل بساطة، بكل صراحة، تنهي التهمة عنك وتلقاها بأحد رجالاتنا، من غير أن نستطيع حتى التعرف عليه، وهذا اتهام خطير تموزه القرائن، وقد يتطلب عليك.

فبادرت إلى الرد من دون إبطاء.

- ذاكرتي لا تلوي إلا على ما حدث لي: لصوني ليلاً في عيش، ثم مغلوني في عرية سريعة. ولم يرحبوني من الجيش إلا وأنا في غياً أرضي شديد الظلمة، وهنا جرعوني تباحاً، رغم أنني، قنيتان من أخطر الحيت، فكان ما كان ما هو في المحاسن. فقصي، كما ترى حضرة الضابط، تسلط وصوحاً بوجهي، أما ألقهم ورجعت المفقوت غلداً. أما مديروها فقد بقوا في حومة الضموض ولطفاء، فأبحث عنهم جيداً، وبخل سبيلي.

طوى الضابط ملفي، وأمر الرجلين من خلفي بالانصراف، قاتصراً، ثم استقام في جلسته قدامي وشرع يمزج بيده نظره السوداء وكبته مثراً انتباهي بتجسعات ونظرات ثقيلة متفحصه.

غريب أمر! إي، من مرط ما أراه من الوجوه، لم أعد أميز بينها لو التفت إلى أمتعتي. كلها صارت في حالي عازرة من لياق تلج بصوت مشترك، متضخم الشرات، متدفع الضموظات! أسواق تطرفني وترهقي بكثرة التحييص والسؤال. ولو لم يلع أمر أي قلت، لكنت تعرفت على وجه الضابط أمامي، حتى قبل أن يتخلص من مظارة، أدلة صرامته الغيبة.



قال الرجل، مصطحباً بعض التلطف:

– أطبق الآن قد تذكرتي، يا زينشاه، صداقة الدراسة ونحن طلاب لا تنسى. كنت أنا في قسم التاريخ أكثر في تعلم علم الواقع، ربما كنت أنت تطلب من الفلسفة في قسمها أن تعلمك كل شيء إلا الحكمة... وأذكر لك ميزة هي قدورك على نيل الشهادات رغم غيابك عن الدروس... كنا خطفين في كل شيء، هل تذكر؟
طبعاً أتذكر جيداً هذا الوجه، أتذكر صاحبه بقدر ما أتذكر مساوئه وفصاحته. لكني ألوث رد ذاكرتي على أعضائه، وقلت حتى لا يزيد في الإلحاح على بالكلام:

– كيف حالك يا حمدان؟ وكيف حالها؟

فأترجت أسأريه وأجابني بصوت صياني:

– الثورة بخير، وأنا كذلك، كما ترى... وأنت يا زينشاه كيف أمورك؟

أسأله عن زوجته لربما، يخبرني عن الثورة. وثرباً كانت، ونحن طلاب، يشار إلى جمالها وذكائها بالبيان. ويعلم الله ما آلت إليه اليوم في ظل هذا الخير المستطى، قلت مستترساً:

– أموالي! تكهيري ونسأل عن أموالي. إنها بخير وخلاف ما تقرأه في المحاضر.

– الحكمة هي الحكمة، ومن بعدنا الصداقة... تريد رأيي هناك؟ عنائك، صلاتك؟ هـا سبب عنتك. كنت تقول لا لحكم الزاوية السلافي، واليوم تقول لا لحكم اللواء الليث الشعبي، فإذا تريد؟ لماذا لا تفعل مثلي، مثل جيل شباب جيلنا، تستريح وترجع!

أن أفعل مثله، أن انقص في الحبس والتجسس على الناس أو في فنون التلصّب والاستطلاع! وسمعه ينشدني بما بات يتبعني من الجمل الرثة للكرورة ذات القمعة المنيعة حول التكيف والواقع والواقعية وعقم المبادئ والقيم ولقمة العيش، وغير هذا من الجمل الذي أريد كفاي من متابعته، فالتصبت واقعاً متابعاً للاستصواب، وقلت:

– حمزة الصابط، هذا الكلام لا علاقة له بعلمي. مهل من ورقة أوتفها؟ وهل تأخذ لي بالانصراف؟

وقف الرجل بلونه ووضوح نظراته على عينيه وقال بيّنه من الترفزة والغلظة:

– كلامي في صلب قضيتك، لو كنت تدري. طلبت منك أي أعزك، لأنني نويت مساعدتك. لكن تعصك الأعمى

بهي هو، وسيخرج عليك لا عالة

وتنهم صراعاً: «يا خراس، أهبطوا السجن إلى زنزانته». □



KNIGHT'S
BRIDGE
BOOKS

58 KNIGHTSBRIDGE
London SW1X 7NJ
Tel: 01-245 1905
Fax: 01-235 9305

صبحي العمري أوراق الثورة العربية الكبرى



٣. ميسلون

نهاية عهد



٢. لورنس

الحقيقة والأكلوية



١. المعارك الأولى

الطريق إلى دمشق

أعلى ... دائماً
إلى ...
غياب ..

* لكم تبدو الشمس
جميلة
وقد سقطت
على السرير.

* الثمرة
تجف في الأعلى
إن لم تسقط
في يدين .

* يفتشون
في الأعلى
عنا تتعثر به
أقدامهم .

* أية عزلة
تعيشها القمّة ؟
الحياة جميلة
في زحمة الأسفل .
ما معنى قمر
لا

يسقط
على الشرفة ؟

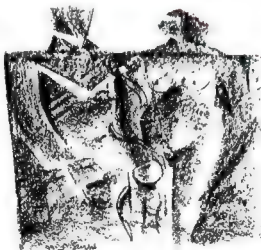
* إذ
تساقط المياه
تصنع ..
شلالاً .
ثمة

من يحب الصعود
ثمة .. من يود
لو يتخبر ! □

تمرينات على السقوط

زينة عبد الرحمن قوشحة

ARCHIVE



■ قامة

لا تحني

قامة

من خشب .

* أغصان مائلة

מושكة

على السقوط

تصنع الظلال

* أي حفيف

تعزفه أوراق

واقفة

مثل شوك قنفذ .

إلى



لقمة شمع لا تضيء

مشروحي النهي

الغرب

بكاء لصوت الفتاة، أعمدة الصحف، للشتات،
مشتاق عربي، لجراحة التخل المحروق بالبارود
والنصوص، سمف أميريكي، لحبي الجواد الأصلي،
متجلى آخر، لذلك الوعي وحسنه، مطرقة وستلاند.
كرواة الحزن العربي، قمر جاع، لنزعة الأمراء في
الضباط للتع البيرة، قمر صناعي، لسياسة الإيقار
للألار، طائرات مقاتلة، لمد الفروق الفاصلة بين
رأسين متحجرين، أنامل أثنى، لحراسة اللغة من
اللغة، جيش جوار، لبناء أقواس النصر، ونظام من
عظام الأسرى، لحصن حياة المخلص من دين
الوجود، قرآن فاضل، لحياة الأمم براسي أبهى،
لنفسه دارود، للسلك المكافئ ضد قهر الأرواح،
ماء زمزم، للوجه القصدري كي ندى، ظل لأندب
مهر اللغات، يد من صب القدر الشكوك، قشر
لحاس ضغط شرين، لسمط، نبت عربي، لأشاع بهج
العقاب كي نفس بصر، لشهور، دنا، صبي،
لراكني شطت لحظة إرزا الجسد لأصغر خريفه،

■ لصحراء فتحت أنفاسها المؤلفة بنوق الرعب،
عاصفة، لأمارة عيش السم في عجبها، عقاب
وملاهي، لبام، لحراب أباط من وجهه النمام، كواتم
الصوت والضجر، للخبرة حية تبث من أهل حرر
بهم روعة صبا قبل أن بأسرها الأعداء، أرض خللا،
لأفداح تبث من مدين تسليهم نخب صولة للجد
الغابر، مائدة المعمل الذهبي، لعداء، أصهقت مرتين
بضرة حيط عاتي، ناكح موبوء، لإيقاظ النيام بين الماد
والأعداء، أجراس بحجم الكون، للسجد للتضليل
ثراء تحت أقدام الغزاة، شاعنة في، لعاصفة الحجر،
عجنبر لتلجج للمساء الكارثي، طحين قمع طري،
لمحاصيل الحياة، وفرة التناقضات، لشقاء الجرح
اليائي روعة، توت آخر، لتضليل لمحة الجفينة،
خراط جديدة، لكل الحاضق التي اكتشبت فوق
ظهورنا، أكياس وعل، لكل الذين نعضوا على إيقاع
التناقل وهي تعبد أعاليها، عرس، للمساكن الحفنة
التنافعة بلا هدابة وبلا ضلال إلى البحر الميت، حريم
طائش، لعبد مولد الحفشاء، صدقة أرملة ياترس من
نجاح اللثة، للموظف السامي بكسر الصلوع
والفقرات الأدمية، رسام من درجة بخلر ممتاز،
لقميص اللواء العلود، شه سيم رحوة في الجيب،
لتجفيف دموع المستنقعات ذات التنايس الرفعة،
متاديل خضراء، لتصنيف الشعر التهدل على أكاف
المتن، مياض فرائش، للجندى المخطوف من
القطرة الناطقة إلى القمرة الحرساء، قهوة مرة، لوسادة
الحيانة الباردة الأعصاب، وراء دب قطبي لكراه
الزوجات المرمعة من آخر طراد، مقود محمودة بالقط.
لعداء تقني عرساً يأسر الرسل، حريم بلون
الوحدة، لامراتين تغالبان بسط ذكر واحد في ملكية
الحب فقط، دم لا عود، لنصر المرمية، أقواس
قروح فز الأصباغ، قتالاً موقوفة، لصراع الردة،
دولاً ذهبي، لرافعة البير، لولب هت، للحرب
الخاسرة، طبل يردد، غطع القصب الخشي الأكل
الغلب، ركن من الزرابة بارو رجاف، للطرير التي
تبني جسورها وتدمج، عائد، للأطباع المقترة،
طلفات تحلير، لشب يحطيه نزع الحفيد الظاهر

المصيبة!

أحمد نزار صالح
سوري

على الأرض، ألا نؤس بذلك؟
قلت: العذلة أساس الملك!
قال الرجل: صفتك! لكن هذا ليس حديثنا!
سأنته مستتراً: ليس حديثنا؟ في ٩٩؟
قال الرجل مستتراً: ليس حديثنا هذا اليوم! لأن
حديثنا اليوم يدور حول وحلمه الملك شبناس!
قلت متمسلاً: حلم؟ حلم؟ هل يحلم الملوك أيضاً؟
أكد الرجل: أحلامهم تتحقق دائماً!

■ قال الرجل: هل سمعت بالملك شبناس؟
قلت: متى عاش؟ وفي أي قرن حكم؟ وفي أية
مقاطعة أصدر أوامره؟
قال الرجل: عاش شبناس في القرن الأول قبل
الميلاد، وحكم مقاطعة في شرق الصين. وادته نفيته
حتى بلاد التبت!
قلت: هل كان ملكاً عادلاً؟
قال الرجل: كل الملوك عادلون! انهم ظل الإله



يجري البحث عن حل

محمود الزين حامد
السودان

الطريق ينتظرون وسيلة تفلحها إلى حيث يسكتان ..
أولفنا سيارة أجرة .. فتح القبل الباب ودخل ولكن
الغار ما أن فتح حتى قفز وولّى هارباً .. أتعرف لماذا
هرب الغار؟ هكذا كنت أروي أن أحكيها له .. وحين
تحدثت فمي لأحكيها له ابتدري: أريد أن أحكي لك
ضرورة وشرح مباشرة وأن فأراً وفيلاً وفقاً على الجانب
الأيمن من الطريق ينتظرون وسيلة تفلحها إلى حيث
يسكتان .. أولفنا سيارة أجرة .. فتح القبل الباب
ودخل ولكن الفيل ما أن فتح الباب حتى قفز وولّى
هارباً .. أتعرف لماذا هرب الغار؟ أجاب هو بسرعة:
لأن السائق كان خطأً .. ضحكك كمن يسمعه أول
مرّة .. ولما أدرك أنني كنت أنوي أن أحكيها له ،
صحك كمن يسمعه أول مرّة ..
استأنفت التفكير .. أمّا هو فاستأنف التفكير
وحيثما لم استطع ذلك صدغي لطرد الصداق ، وقفت
من فوقه ولعنته .. أولف هو ذلك صدغي ووقف أمام
انني مباشرة وأمني ..
نظروا إلى شوارع بعضنا وبسرعة انصرفنا . □

■ قلت لأحدهم: تعال تفكر في حل .
قال لي: سوف أفكر معك .
.. ثم بدأنا .. قطع صمت التفكير وقال لي: تعال
تفكر في حل .
قلت: سوف أفكر معك .
.. ثم وضع كلانا يده حول صدغيه .. استمر
صمت التفكير .. كنت قد بدأت أرى .. بعض الفترات
نجوس أمام ناظري .
سالته: ماذا ترى؟
قال: أرى فتراتاً نجوس أمام ناظري .
ثم نظر إلى أسفل وسألني: ماذا ترى؟
قلت: أرى فتراتاً نجوس أمام ناظري .
قال: الفترات تمشي القطة
قلت: نعم .
ثم نظرت إلى الفترات تمشي القطة .
قال نعم .
كنت أنوي أن أحكي له ضرورة عن فأر وفيل
وهي وأن فأراً وفيلاً وفقاً على الجانب الأيمن من

قلت: حدثني إذن عن حلم الملك شينداس!
قال الرجل: رأى الملك شينداس في حلمه ثلاثة
جرذان .. الأول سمين جداً ، والثاني ضامر هزيل
يكاد يموت جوعاً .. أما الثالث .. فد .. فد ..
سكت الرجل فقلت: ماذا عن الجرذ الثالث؟؟
قال الرجل: الواقع أنني لا أدري! لكن شينداس
الملك استدعى كبير المنجمين لتفسير هذا الحلم ..
قلت متعجباً: استدعى كبير المنجمين؟؟
قال الرجل: أجل .. أجل .. في العصور القديمة لم
يكن للملوك حجرة متفحة تحيط به من جهات السياسة
والاقتصاد وما إلى ذلك! هل فهمت ما أعني؟؟
قلت: تفهم أن المنجم كان متفحاً؟؟
قال الرجل: إلى حد ما .. المهم أن هذا العراف
أطلق تصاويفه ونشر بخوره واستدعى الألفه والجن
والمغارات والأرواح الخائفة ..
قلت: كما يفعل المتفنون المحيرون بالحكماء في هذه
الأيام من تصنع للتفكير العميق والصيغة لتاريخ
والاستفادة من مبر الماضي!
قال الرجل: نعماً .. بل أن هذا العراف استسلم
لتفكير عميق استمر زمناً طويلاً قال بعده للملك
والجرذ السمين رئيس زورائك .. أما الجرذ الهزيل
فهو شعبك .. بقي الجرذ الأعمى .. وسكت
العراف!
قلت متسائلاً: سكت العراف نهائياً؟؟
قال الرجل: سكت حتى استمعه الملك ، فقال
عندنا والجرذ الأعمى أنت!!
قلت: ماذا؟؟ الملك هو الجرذ الأعمى؟ كذب
لنجمون ولو صدقوا! انها حكمة يا رجل! النجمون
.. حل حد علمي .. لا يقولون الحكمة!
قال الرجل: من قال ذلك؟؟ العراف أو المنجم في
المعهد القديمة أدرك من الفكر والكتاب في عصرنا
الحاضر!
قلت: هل اتقن الملك شينداس؟؟
قال الرجل: لا أدري .. لكنه سأل العراف فجأة
ولمّا لم أزل في حلمي جرذاً رابعاً في المصيدة!!؟؟
قلت: فمّا؟ بهذا أجاب العراف؟؟
قال الرجل: لم يتسع له الوقت للجواب ، لأن
الحرس ألغوا القفيص عليه وأودعوه السجن توطئة
لإعدامه!
قلت: هكذا .. بلا حكمة؟؟
قال الرجل: هذه حادثة ذاتياً!
قلت: الآن فهمت سر سكوت المفكرين والكتاب
من سلوك الحكام!
قال الرجل: الآن فقط؟؟ أن كنت لا تدري فذلك
معيبة ، وإن كنت تدري فالصيبة أعظم!
قلت: انها في الحالين .. معيبة!! □



الفكر العربي

محاضرة

نظرة في الوجهتين:
الجنسية والعقلية



أحمد ظاهر

تشترك أسطورتهم في الأمر. والأساطير عديدة في هذا المجال لأنها هي
الأساس في تطوره الفكري. وقد دلتنا الأدوات الحجرية التي احتزمها
إنسان الكهف في الزمن الغابر عن وضعه الاقتصادي تماماً كما نعرفنا
عن أفكاره من خلال أساطيره.

ولاحظ أن الكهف قد صنع مقاتيل لأهله، وكان يطلب راحته
ورافقها كاليا خرج لجمع ثماره وصيد فريسته، وبثلت الكاهنات
والكهان حلقة الوصل التي ربطت بين الألهة والانسان، ولعبت المرأة
دوراً هاماً في تاريخ الحضارة، فهي على حذر قول أسطورة جلجامش:
«علمت أنكيدو، الرجل الوحش وظيفة المرأة»^(١).

يؤكد علماء الآثار والانسان أن الكهانة كانت وظيفة المرأة. إلا أن
هذا لا يعني أن الرجل لم يكن كاهناً في الفترة التي يطلق عليها اسم
فترة الأسوسة، أي حق الأم بلغة بامفون^(٢). ولكن الرجل وبعد أن
تمكن من السيطرة من خلال دعم المؤسسة الدينية بالألهة المذكور
جانب آله الأناث، أقرت هذه المؤسسات أن يلغي الذكر رجولته حتى
يتشبه بالكاهنات من النساء، اللواتي تلذن أنفسهن لحكمة تلاميذ
والهياكل. وقد اتبع هذا النظام وما زال سائداً في عدد من الثقافات
الحديثة، حيث يتشبه الرجال بالنساء في اللبس والمكرمة اعتقاداً بأن
النساء هن القادرة على معرفة الجلييا الماورائية والاتصال بعلم
الأرواح^(٣). والثقافات التالية المنقطعة من لغز هشار تقرأ السوح
تلقي الضوء على مركز المرأة ومكانتها عند الحديث عن عالم الأرواح
والسحر إذ يقول:

ولقد كانت سيطرة المرأة على الحياة الدينية سيطرة على عالم يجمع
بالأسرار والحقايا، غالي جانب المستوى الطبيعي... هناك المستوى
السراي... فعل المستوى الأول، هو (الأم الكبرى) أم التمتع تهب
أهل الظاهر قوت قلوبهم، وفي المستوى الثاني فهي أم الحمر التي تهب

■ يهدف هذا البحث إلى السطر في قضية
الانحصاء الجنسي الذي انطلقت عدواه من
الحضارات المختلفة إلى الحضارة العربية
الاسلامية، واستمرار هذه الظاهرة بشكل
متغير في العصر الحديث حيث دخل الحق
ليتمل انحصاء الطفل عن طريق السلطة

السياسية الحاكمة. واختل الأمر حيث وجه العربي قواه إلى انحصاء
بيته ومستقبله ومكوناتها. وعلى ذلك نحاول هذه الدراسة أن تبحث
في رسم مقارنة بين الانحصاء الجنسي قديماً والمعالي حديثاً مبرزة السؤال
الجوهري: لماذا لم تستطع الحضارة العربية الاسلامية القضاء قضاء
مبرماً على هذه الظاهرة التي تتلغى آفة الانسان من جلودها وتلفي
على حيوتها ومكونات الابداع عنده؟

وحتى يتسنى الاجابة عن هذا السؤال وما يتعلق به، فسأعرض
لأصل الفكرة في الأساطير الدينية بشكل مختصر أولاً، ثم أنظر في
القضية من خلال النظرة الدينية والاجتماعية الاسلامية المعاصرة
وتطبيقاتها العملية ثانياً، ثم سأبحث قضية السلطة والفكر في
المجتمعات العربية الحديثة ثالثاً، وانما كانت الأوضاع الراهنة على
الملازمات العملية المستقبلية رابعاً. كل هذه الأوصاف أطلق عليها
عمليات الانحصاء الجنسي والمعالي والطبيعي أو قضية المجبرية أي
البر أو العقم في الفكر العربي السائد عن الملازمات العملية.

في الحضارة والتاريخ

يتم الناس كثيراً عند تصوريهم لحقبة زمنية تاريخية مرصوفة،
بأسطورة مشاركتهم في الحضارة الانسانية. ويضعفون في العادة
انتصارهم ليدوم الحضارة الانسانية كان من الممكن أن تتأخر لو لم

(١) بحث ليني يعمل استاذاً في
قسم العلوم الانسانية والاجتماعية
في جامعة البروك.

أهل الباطن قوت قلوبهم، ويتبع بصائرهم على حكمة الليل. فمعد الحمر والمستحضرات الخدوة المستخلصة من النباتات، يتقبل الطبيعي والذي إلى روحاني علوي... وقد (كُشف هذا السر للمرأة في مراحل الحضارة البشرية الأولى، عندما كانت المرأة تحزن النثر وتبتهج من الجذوة والأشجار، يتم على يد لها مرقعة مزينة بنباتات الأرض إلى وسط ناقل إلى مستويات الروح. فهي نشوة الحمر... نمونج لكل ما مستتره المرأة من أعماق الظلام، من شعر وفن وعرقان، والحلم ومزاج واستنارة".

وتابع السوراج تنكر كل رابط أرضي، لأن روحانية المرأة على الحفية بفضل كونها أكثر حساسية وشفافية من الرجل، وأكثر منه تديناً وياً بالقوى الإلهية قالاً:

ولكن انطلاقة الروحاني من المادي، ليس قطيعة (عن الطبيعة) وديناً في نيرفانية تنكر كل رابط أرضي، لأن روحانية المرأة على عكس روحانية الرجل، تتغلغل من المادي وتبقى غصصة له. أن كل تصعيد لها يبدأ من حركة الحسد الدينامي، لا من حركة الذهن المجرد، والمثل التاميل الباردة، وكل ارتقاء نحو الأعلى يبدأ في نزول نحو عمدة النفس، من طريق الموسيقى والرقص والسكر والمخدور والجنس... ففي البدء لم يخرج الكون من بلة الماء بواسطة العقل بل بصكرة الجسد... إن حركة الطبيعة، جسد الأم الكبرى لتسويها حركة الجسد الانساني لا كسوية العقل".

والواقع فقد سادت الشرق القديم أسطورة عديمة، كان أهمها تلك التي تصحمت من أن العالم سائر في طريق الخطايا والنبذ ولا يعرف منه إلا كل ما هو شر. وبالتالي فلا مناص من فناءه أبجداً لم يخلو أما العالم الذي لا يمتزج الخلل أو التغيير فهو عالم النباتات والاشجار والديمومية والخلود. عالم الكمال الذي لا يصعب الإيجال ويستقر عالم النشأة. هذا العالم هو بيئة أفلاطون وعالم اللذة، فهي مثل هذا الاقتصاد يمكن فهم العملية النشائية التي لا بد للإنسان من أن يتجاوزها، مقابل جهده في الحياة الحاضرة يتكرس نفسه خلعمة الأله، يستطيع أن يتجاوز نفسه ويضمن حياة الاستقرار والسكون في العالم الآخر أو في عالم المثل. وفي مثل هذا الجو يستطيع أن تفهم أن غاية وجود الإنسان هي الاستعداد لعالم آخر غير هذه، وإذا أراد تحقيق ذلك عليه أن يتقيد بالأسطورة التي تليها عليه الأله التي تعده للفرز في العالم الآخر. في مقابل هذا الاعتقاد فقد ساد اعتقاد آخر على التعويض منه. هذا الاعتقاد ينص على أن العالم في تميز مستمر وتغير العالم يعتمد اعتماداً كلياً على الخاص الأساسية التي تشكل العالم وتغير العناصر المادية. فهو عالم، على حد قول هيراقليطس، في حالة مستمرة من التغيير، حتى أن الفرد لا يستطيع نزول النهر مرتين، لأن مياهه في تميز بتجديد مستمرين، إضافة إلى تغير عالم الزمان والكان. ولذلك لا شيء، يمكن أن يثبت على حال وإن كان الأمر كذلك كان عالم النبات والاستقرار لا يوجد له إلا في الخيال، لقد وجد هذا الظلم في الأزول وهو مستمر إلى الأبد، على حد قول الأخمين هذه النظرية. ويتم التغيير بموجب قياس متعاقب يتنقل بواسطة التعقب إلى الضد ليؤلف وضماً جديداً مختلفاً عن السابق كحالة الحار إلى باردة والبرد إلى حار جديد وهكذا.

وإذا صحت هذه الأسطورة أو تلك، فالقول لللاحظ أن عالم الإنسان الواقعي لا يتم إلا من خلال التناقضات التي تجمع الكثرة في

الوحدة حتى يبدو الكل هو الواحد والواحد هو الكل، إذ لا بد للأعداد (جمع عدد) من أن تأتي في النهاية، ويجمع الكل وما ليس بكل. ولا بد للقطعة من أن تزول ولا بد للغالب أن لا يعود، بل للتصلل الحاد من أن يتكرر، ولكن هذا لا يعني أن الحياة تنسج أو أن حركة الكرة الأرضية ستكتف من الدوران إلا أننا سندرك الثبات من وراء التغيير والحركة والصورورة. وعليه فقد ظهرت الحياة من خلال الحركة التي يتضمنها التغيير، وبدأت تشاطات الإنسان بالحركة، واعتمد بقاء الإنسان على الحركة، فبدأت الأرض حركة، وتطعم الشجرة حركة، وصيد القرية حركة، وضرب الحياة عنده وتنهت بالحركة. والسكون تقيض الحركة، وبذلك يمكن القول بأن الحركة هي الحياة والسكون هو الموت. ففي الروايات الدينية التي تصور هبوط الجنس البشري من عالم السكون (الحشة) إلى عالم الحركة (الأرض)، نلاحظ أن الفعل الإنشائي كان العمل الأساسي في انقاص الدورية الكائنة بين السكون والحركة أو بين الموت والحياة. فوضع اكتمال هذين الضلعين المتعاورين، يدخل الإنسان في الزمن المادي، ويصط إلى الأرض ليتكشف الحضارة. لقد جلب آدم وسواه على نفسها الموت بعد أكلها من ثمرة الجنس الحمر، ولكنها اختارت لفوتيتها من الجنس البشري نوعاً آخر من الخلود. هو خلود الروح الباطن من دينامية التناقضات. لا خلود الفردوس الساكن الذي يشبه المموت".

ومع اقترار هذا الخلود الانساني الروحي، إلا أن نزاع الانسلاخ من مشاركة الجنس البشري والليل لتخلص من الحياة الجنسية طمعا في التقرب من الأله قد استمر. فقد عمد جزء من البشر لأن يثيروا الجسم للأله. بحثا لبعض جزر عن الانحلال الربيعية الإنسانية المرفقة باسم حياة في القدم. وفي ذلك اليوم يقوم كبير الكهان بأن يحدث جرحاً كبيراً في يده ليخرج الدم متدماً بغرابة ثم يتبته أولئك الذين سينسجون في سلك خدمة الأله وسط موسيقى صاخبة ورقص يفعل بهم عمل الحمر الذي يغمر الحسد. وفي خضم هذا الحدث يتطعم الكهان الجسد أعضائهم التناسلية ويلقونها تحت أقدام نعال الأله. وتدفن هذه الأعضاء في مكان أسفل الأرض عند انتهاء الاحتفال".

الذين تذروا أنفسهم للأله إذن هم أناس يسيرون في طهارة جنسية كاملة ولا يسيرون إلا من متعة دينوية واحدة فقط وهي متعة خدمة الأله التي تمنعهم دخول عالم الحمر والاستقرار الأبدي بعد الموت. وبما كانتات المعبد هي بمثابة مقدمات لا يتضمن من جواربه الجنس، ومهربات لكل الرجال، داخل حرم الأله يتخلص من الرجال، وحول المعبد تستمر الدعارة المقدسة في كل الأحوال. تركيب غير يصعب فهمه إلا من خلال الصراع والتعاون القائم بين الفوتين. قوة الحياة وقوة الموت. ففي إطلاق جنسائيه الأثنى تؤكد على مبدأ الحياة، وفي كف جنسائيه الرجل تؤكد على مبدأ الموت. إن نظام الكهانة الذي ساد في حضارات مختلفة قد لا يكون غريباً إذا قارناه بنظام الرهنة الذي يسود التفكير المسيحي، أو ذلك الذي يفرز المتصوفة الذين يشعرون بأن متعة التوحيد بالله والانقطاع لذكره أفضل من أي عمل آخر. فمقارن الإصحاح التاسع عشر من اجبل متى: هوذا جاء واحد تقدم وقال له أيها المعلم الصالح أي صلاح أعمل لتكون في الحياة الأبدية؟ فقال له لماذا تدعوني صالحاً، ليس

الفراسي صواح. كنوز الأعمال.
فراسة في متعة جنسائيه.
الجنسية، سوسر لدرسات
والنشر، ١٩٨٧، ص ١٠٩ وما بعدها.
جاء في الأسطورة.
فتح الرجل نفسه فعلاً لأبيه
أي أبه، لقد عهد أرفند رجل
فريد.
الفراسي من الفلاذ نوباس علم.
الذهب، بعد كنهان نوب التائب.
نوما يطول ارتداد.
ووجاهة، صاعده صواد لكاه.
خلعت ولم أحضر منه شيئاً.
رغم كنهان التي حلفت.
ولمض صناديق التي بعثت
بمعه فر من يدى طرارة البر
وحيدته.
لا بد في فرصة الإقناع بها،
فتح له أبوابه فعلاً له
أي شيء، في لوروك بغير
جانبين.
بهر من قبل أحد فهد.
قوي الكره كنهان نوب التائب.
الذهب، بعد كنهان نوب التائب.
نقل الجنبان غير ما الرجل
ويصنع كنهان به تصحيح
معد.
دعها تكسر شريكته، بقوة تفوق
الفراسي.
الصدا براء لاسفي الجيوب.
دعها تنمو أياها، وتكشف
مفاتها.
فانه تقربها إذا راه.
فانه طرارة الفلاذ التي شبت
معد.
فتاة الهبة، حريت تهيبة،
عزت صديها.
تلفظ لمارها.

104

السودان إحدى هذه المراكز الهامة التي كان يتم فيها الانصحاء ثم يتوجه التجار بهم إلى مصر حيث يباعون هناك. وكانت أسبوط في القرن التاسع عشر تبع ما بين ١٠٠ - ٢٠٠ شخص. ويشير بيرنوت في كتابه (رحلات في بلاد النوبة) والذي زار المنطقة سنة ١٨١٣ - ١٨١٤ بأنه من كنهان الأقباط كانوا يقومون بعملية الانصحاء مقابل ٤٠ - ٦٠ قرشاً وتحت حماية الدولة. ويشير بيرنوت إلى أن عمده على كان قد استورد ٢٠٠ من عبيد دارفور بالسودان وقد ضاعف قبل أن يقدمهم هدبة للسلطان العثماني.

المؤسسات التي تذكرها المصادر الغربية والعربية بشأن هذا الأمر وشأن العبيد والحراري في قصور السلاطين وعلمية القوم، لا توجد عنها اشارات صريحة في الفكر الديني الاسلامي. وتفيد بعض الآيات القرآنية إلى وجود هذه التوجيها البشرية التي يحث للمرأة أن تظهر أمامها وهم والانتابن غير أولي الأريفة^(١١).

وقد أشرنا سابقاً إلى أن قضية الانصحاء لم تكن واضحة للمسلمين منذ البداية، كما لاحظنا في الأحاديث المتقطعة في بداية هذا الجزء من هذه الدراسة. وقد كان الجاحظ أول من حاول عرض وجهة النظر الإسلامية في دعمه لقضية الجلب من خلال رده على حثيان بن مطعون (انظر هامش ٢٠).

ومعها يكن من أمر، فالواقع العملي يشير إلى وجود المحصنين في ملاط السلاطين الذين كانوا يجنسون من اختلاط حريمهم بالآخرين، وقد فعمدوا إلى استخدام أولئك الذين لا خطر منهم على الحرم. وكما كان الحال في الشرق العربي فقد كان أيضاً في الأندلس من حيث كثرتهم. وقد كان العباد يباع بعشرين ديناراً، أما العبد المنصفي فكان يباع بأربعين. وقد أصبح لهم مكانة سياسية واجتماعية في التطوير حتى أن بعضهم كان يشارك في صنع القرارات السياسية. وقد وصل عددهم إلى ١٠ آلاف في عصر الكوفي (٩٠٢ م) من الجلب والحب والسود والبيض والصفاة^(١٢)، وزادوا لعدد إلى ١٦ ألفاً في زمن الخليفة المتوكل، (٩٠٩ - ٩٢٢ م). وقد أخذ عدد الجلب يتناقص مع القرن السادس عشر وذلك عندما امتد نفوذ الروس إلى بلاد القوقاز، ومع بداية القرن التاسع عشر تضاعف العدد. وقد وصل بعض المحصنين إلى الحكم ككافور الذي حكم مصر وسوريا سنة ٩٦٨ م. وفي القرن الثاني عشر أصبح هم من الجلب والقدرة أنهم كانوا يمحكمون بعض الدولات الضعيفة، وحاول بعضهم القيام بانقلاب ضد صلاح الدين. وكان هناك عدد لا بأس به من المحصنين في الدولة الصغوية في بلاد فارس والذين كان هم سيطرة سياسية في الدولة، إلا أنهم فقدوا هذه السيطرة في نهاية الدولة الصغوية. وأما في تركيا فقد بقي فيها المحصنين مدة طويلة في قصور السلاطين حتى أوائل القرن التاسع عشر.

الانصحاء في القرن العشرين

الانصحاء الجنبى الذي مارسه بعض الحكام والسلاطين في قرات الدولة الإسلامية، بعض النظر عن عدم ملاسته للشرع الاسلامي، لم يجد فئة من الناس رأى فيها الحاكم خطراً على وضعه. وكما نلاحظ الاقوال الشعبية التي كانت سبباً في روايات الف ليلة وليلة، حيث قرر الحاكم أن يتكهن اننى كل ليلة تم يقتلها في الصباح وذلك لتفاداً من زوجته والتي جعلها واقفة في فراشه معاقلة عبداً^(١٣) من عبيد

القصر. فقد عمد الحاكم إلى انصحاء خدمه وعبيده بدلاً من قتل حوله. ولكن الأنظمة السياسية المخاضرة قد قللت الأمر رأساً على عقب. لقد وجد النظام الجلبى في القرن العشرين أن الخطر عليه لا يتأتى من الممارسة الجنسية بل من سلطة القتل، ولا بد من انصحاء هذه السلطة التي تجاهله.

منذ أن أنقضي العالم العربي عندما خضع للاستعمار الغربي، ازدادت عملية الانصحاء العقلي في البلاد العربية بعد الاستقلال ومنذ الحركات الدينية والقومية والأفريقية في القرن العشرين، وتسلم الحركات القومية زمام أمور السلطة، ازداد الانصحاء العقلي في العالم العربي حدة ولم يتبع عنه سوى فقدان الحرية العربية على المستويين الفردي والجماعي: نمرد السلطة الخزفية في الحكم، فقدان الحوار التبادلي بين الحاكم والمحكوم وتكريس الفكر الواحدى، وغياب الحقوق الإنسانية. وحتى نتعرف على هذا الوضع العام نرى أنه لا بد من الآتية السؤال: ما هي السلطة؟

لا تزيد السلطة عن كونها إحدى الظواهر الطبيعية التي تواجه الفرد منذ وجوده على هذه البسيطة. وقد واجه الإنسان منذ وجوده سلطة الطبيعة وسلطة الموت وسلطة الأسرة، وسلطة المجتمع، وسلطة الدولة، وسلطة القانون وهكذا... ويمكن النظر إلى مفهوم السلطة

على أنه مجرد هيمنة وقوة وسيطرة من جهة، وقد ينظر إليها على أنها إحدى الظواهر التي على الفرد أن يتماهى معها من أجل نموه وتقدمه. وقد اعترف الناس في عصر السلطة. فهل هي المجتمع أم الدولة أم الله أم العمل الانساني؟ ومنهم من نظر إلى تقسيمات عديدة للسلطة كذلك الفيلسوف التي تقع في سبيلها والعداوت. أو تلك الاسطورية الحديثة هي صفة لها الاسطورة أو السلطة العقلانية والدينية التي نرى. معاً معكري المجتمع، ويستل في دستور أو يتأيد إلى ربط الآراء مما من أجل هدف معين.

ومعها يكن من أمر فإن السلطة التي نناقشها هنا هي السلطة الشرعية التي يقرها أفراد المجتمع، والتي تستمد قوتها من ذاتها هي ولا تستمد سلطانها من فرد أو فئة معينة. وبذلك تكون سلطة الحاكم مستمدة من شرعية النظام السياسي والاجتماعي الذي يقره أفراد المجتمع.

قد لا يتألف الكتاب أن قال: أن السلطة في العالم العربي انها هي سلطة قائمة على فلسفة الانصحاء، بمعنى أن الحاكم العربي إنما هو مثل لقطه، والدولة مثل الطبقة الحاكمة. ومن هنا فإن الدولة لا تحتمل جميع الطبقات بالتساوي، بل تكفل سيطرة الجماعة على بقية المجتمع وتتكون لدينا مصالح ولوى خاصة. وقد خلعت الدولة في الوطن العربي حتى الآن السلطة البرجوازية الكبرى أو الطبقة البرجوازية المصرية^(١٤).

وسواء تثلث الدولة القوى الدينية أو القوى القومية أو القوى الاقلمية فانها في نهاية المطاف لا تمثل ايديولوجية القوى التي تمثلها، أو تحاول أن تطور فلسفتها على ضوء الواقع الماش وتتجاوز أخطأه السابقة، بل على الكس من تلك قنما، فهي (أي الدولة) تنبع ما يقوله الحاكم. وحيث أن الحاكم دائماً على حق، وليس له أخطأه ولا يجرده أحد على انتقاده، يصبح للواحد في هذه الحالة مجرد تابع ليس إلا.

ويعتقد الواحد هوته الاجتماعية والسياسية في اللحظة التي يتحول

1986); Elmer Service, The Hunters, (New Jersey: Englewood, 1979); Richard Lee and Irvin DeVore, Man the Hunter, (New York: Aldine Publishing Co., 1977); Frances Dahlberg, (ed.) Women the Gatherer, (New York: Yale University Press, 1981).

وما إلى العربية فلا يوجد اجمل وأفضل من كتاب فارس السواح: لخصر غشتار، حصص، دار التكميل، ١٩٨٨.

(١) فارس السواح، ذكر أعلاه، ص ٢٤١، ص ٢٤٢.

(٢) لفرج السائق، ص ٢٤٢.

(٣) James Frazer, The Golden Bough, (New York: Macmillan, 1971), p. 111.

(٤) فارس السواح، لفر غشتار، ذكر أعلاه، ص ٢٤٢، ص ٢٤٨، (٥) الجبل متى، الاصحاح ١١، ١٢.

(٦) لفرج السائق، ص ٢٤٠.

(٧) ابن الجهم، ص ١١٠، أحمد بن محمد الشيرازي، الفقيه، مناقب الجلب والخصائص، وقضاؤون، مطبوعة بخرقة شوسيد بن ياقب المصنفية، القاهرة، (الكتاب)، رقم ١٩٨٨، ص ١١٨.

(٨) لفرج السائق، ص ١١٢.

(٩) لفرج السائق، ص ١١٧.

(١٠) أحمد بن عبد الله التوحي، في فضل الجلب والخدم وما أعد الله لهم من الأجور والوسوب لا الجنة، مطبوعة بخرقة صوفيا، المكتبة الإسلامية، استنبول، ١٩٨٢.

(١١) دائرة المعارف الإسلامية، عنوان خصي Khadi، ص ١٨٢.

(١٢) المصري، ص ١٧١.

(١٣) الفيلسوف، كما جاء في دائرة المعارف الإسلامية، ص ١٨٧.

(١٤) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

(١٥) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

(١٦) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

(١٧) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

(١٨) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

(١٩) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٢٠) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٢١) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٢٢) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٢٣) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٢٤) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٢٥) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٢٦) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٢٧) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

(٢٨) لفسودي، مروج الذهب، ج ١، ص ١٤٤، نقل من المرجع السابق، ص ١٨٨.

الإسلام الذي أتى ليزيل الخلود القبلية، ويرسخ مفهوم الأمة بدلاً من القبيلة.

في دراسة الشريعة والمصلحة من المجتمع العربي، يتعرض حلليم بركات إلى ظاهرة التكامل الديني والأسري. قالوا: الدين والولاء العائلي متكاملان، ويؤلفان جزءاً لا يتجزأ من صورة الأب وصورة الله في أذهان المؤمنين من مختلف الأديان. يبدو لنا أن مفهوم الله عند المؤمنين، هو امتداد وتعميم وتجريد وإسقاط إن لم يكن تنكسا لمفهوم الأب^(١). ويؤكد بركات أنه على الرغم من درجة التجريد الإلهي الكبير التي توصل لها العقل البشري من خلال وصوله إلى فكرة الواحدية - بعد أن مر في مرحلة الإله الخاص بالأبوة أولاً ثم تركيزه على إله القبيلة أو مجموعة القبائل ثانياً، ثم نشوء إله خاص بالمجتمع، وأخيراً مرحلة التجريد الكامل لفكرة إله الكون. إلا أن عملية التجريد هذه ما زالت ورثتها موجودة في كثير من المفاهيم والممارسات الدينية البوذية. وأن أصول هذه العلاقة الأولى بين العائلة والدين أو بين صورة الأب وصورة الله بشكل خاص، ما تزال حاضرة في ظواهر طبقة السادة والطرق الصوفية، وممارسات الأولياء، والاعتقاد بالجن، والتقصص، والنظرة إلى الله من قبل المؤمنين^(٢).

وعلى ذلك يمكن أن تُفسر سلطة الأنظمة السياسية العربية المثلة بالمعاليات التي تحمل أسماء دولها، وبخاصة تلك التي استمرت به السلطات التقليدية كالسعودية ودول الخليج. وأما الدول الأخرى التي تدعي الثورة فإِنَّه ما زال للآل فيها نفوذ وسيطرة. الحكومات العربية، بغض النظر عن مضامينها التقليدية أو الثورية أو ما شابه من آراء، تعمل على أساس أبوة واحدة، إذ يعي الموطودون فيها حياءً على درجة القرى من المثلوث.

والأحزاب السياسية العربية كإحدى السلطات الأخرى التي ظهرت في العالم العربي لم تجز على الاقتالات من المسالقة الدينية - الاجتماعية، للتنسلة بعلاقة الله والأب. وجملة القول بأن الطاعة والولاء للمثلة وللملدين جزء من التراث العربي يؤخذ دائماً بعين الاعتبار. ومفهوم الحزب بالمعنى الغربي، السلطة الاجتماعية التي

١٦ ص ٦٦ - ص ٦٩ يقول الجاهل: فإن النفس يكون كائن (باعتبار) وصفتة أهد، ويوم أيضاً العرب عرفت منار جسد، حتى تترجده لأجسادهم رافعة لتكون لغيرهم والحيوان ينحصر، فإن عظمه ياتي فإن ذلك عظمه استرخى عظمه. ولتأمين إن عظمه خال عظمه، وعرض عظمه أيضاً جميع الحيوان من هذا الجسد، وتعرض لخصائص أيضاً طول أقدام وأعوجاج في أصابع اليد، والنسوة في أصابع الرجل، وثقت في أول عظمه في السن، وتعرض لهم سرعة تكبير واتساع. ونحصى ما يقع كما لا تصح المراد، ولا قطع العضو الذي كان به فصلاً تماماً لغيره. دلتنا من أكثر صفاتي القصور وصلاتها، وإن أخرجه من ذلك اتصال صيرته كاتيل الذي ليس هو جديراً ولا فريسة (ص ٦٧) ثم انحصار يكون على ضربين ويكون في أول عظمه، فمن ذلك ما يتعرض بعد التكرار للأحزاب كما يتعرض للعبس، وتعرض كما تعرض للعبس، كما خصني بعض عائلته التي، تنقله من سهل (ص ٦٨) وقد خصني نفسه من الصبيان، رجالاً في عرفهم، وأصحابهم، وأصحابهم، وصاحبهم وأصحابهم، وله ذكران عظمى من طغفون أستاذاني التي (أصل الله عليه وسلم) في السجادة، فقال: ساجدة أمي الجماعة، واستأنف في الحصاد، فقال: حصاد أمي العصور، وأصودر وصاء فهذا حصاد العيلة. (ص ٦٨).

فيها إلى تابع، ويزيد الطين بلة أن الدولة تلجأ إلى مصادر من خارجية لتدعيم شرعيتها بالطريقة التي تراها مناسبة. فإل جانب تطوير جهازها الأمني، وتماثلها مع قوى أجنبية للحصول على مساعدات مالية، ومن خلال سيطرتها على أجهزة الإعلام، تحاول اقناع التابع بأنه على الرغم من كونه مواطن لا إلا أنه لا بد من تحصيل حقه على الطريقة التي يراها النظام الحاكم. ومن يستمع إلى التعليقات السياسية في الأذاعات العربية يعتقد أن الناس لا يحزرو على الحركة إلا بتوجيهات الحاكم، حتى أن بعض الأذاعات غالت في مدح الحاكم بالقول:

دولاًك لا اعطرت روابينا

ولا هطل للآه على أراضينا.

وساهم الأدب السياسي الاجتماعي العربي في فلسفة والاخصاء العقلية، بدرجة كبيرة، فيصور الفروق الاجتماعية والاقتصادية وأكثها أمر طبقي، ويصوغ منه. فتأكيدهم للتراث الديني الذي ينص على ضرورة أن يقدم الأخفاء جزءاً من أموالهم للفقراء، فإن هذا يعني ضرورة أن يكون في المجتمع أخفاء، وبقراء إذ أن عو الفقر والقضاء عليه يعني بطبيعة الحال، تعطيل إحدى الآليات الثورية، الأمر الذي ياتي المخرج من الإطار العام الذي رسمه القرآن الكريم. أضاف إلى ذلك أن الفقر ضروري لطف من الناس وذلك لأن التراث الديني قد وعد الفقراء بمنزلة عطفي في العالم الآخر. وبفضل السلطة الدينية التي تصح للطاعة، رسم المسلم العربي إطاراً يتقبل بواسطته طاعة الحاكم وطاعة شيخ قبيلة، فكلتمه قانون وأمره مطاع كذلك طاعة الإمامين وإبنة لإيم جميعاً يعطون سلطة مستمدة من قدسية الدين. وتوصل الدين أيضاً فإنه لا يوجد حدود لحكم الحاكم في الدولة الإسلامية، فحتى عبارة أي بكر التي تقول، وإطعنوا ما أعطت الله فيكم لا تفسد حداً فاصلاً لثبلة الطاعة، فطاعة الله مفهوم لا يحد بانتشار الدين من صلا وصيام وزكاة. البع فصب، بل لا بد من مشاركة سياسية من قبل الشعب في الحكم. وقد يسر لنا هذا طبيعة الانتقاسات الدينية التي حصلت في الدولة الإسلامية بسبب مفهوم اختلاف الحاكم. أضاف إلى ذلك، أن الأنظمة السياسية تحاول تثبيت دعائمها السياسية وإضعاف الشرعية عليها عن طريق الدين خشية قيام أي فرد شعبي. بالحدوث القاتل والأثم من قريش؛ وباقص روح تهدف إلى السيطرة على الدولة من أجل تنفيذ برامج الحزب، مفهوم عائب في العالم العربي. إذ أن الغالبية العظمى من الأحزاب العربية هي أحزاب تقدم ظهورها الاستعمار الغربي، وشكلت الأحزاب على أساس عائلي، بالأحرى فقد كان لكل عائلة حزب. وغالباً ما كانت هذه الأحزاب متصارعة، حتى وإن كان ذلك على أهداف أهداف الأمة والوطن. والأحزاب السياسية الفلسفية التي شكّلت في الثلاثينات والتي مثلت العائلات المتشعبة كالحزب العربي (الحسيني)، وحزب الدفاع (الشافعي)، وحزب الإصلاح (الخالدي)، كانت دليلاً واضحاً على التزاوت العائلية والتي أدت في النهاية إلى عدم قدرتها على مواجهة الحركة الصهيونية في فلسطين عام ١٩٤٨. وقد وصلت هذه الأحزاب بناء على مبدأ وإذا لم تكن معنا، فأنت ضدها وفي هذه الحالة فأنك عنصر لا يستحق الحياة. هذا المبدأ الذي بسود الأحزاب العربية على اختلافها وأشكالها لا يؤدي إلا إلى تعميم المجتمع إلى «جيدة وروية»، الأمر الذي يؤدي إلى إيقاد الصراع بين



الطرفين حتى يستطيع أحدهما السيطرة التامة على الآخر. ولا تنفق السيطرة عند حد بل تتعدى ذلك إلى التصفيات الجسدية بأكملها. ان مراجعة تقارير منظمة العفو الدولية International Amnesty في الثمانينات من هذا القرن، تشير بوضوح الى مثل هذه الاعمال في الدول العربية.

فهي الدول العربية لا يوجد سوى صوت واحد فقط وهو صوت الحاكم لتتسم بالحكمه والرشاد والصراب. وفي مثل هذا الجو لا يسمح بالخوار على الإطلاق، وكل من يحاول فتح باب الحوار أو التفكير من إطار الوحدة يتخضع عقاباً لا ثم بدعي ثانياً، وإذا لم يتوقف الفرد عند ذلك الحد فال مصيصة الجسدية تعتبر واجباً وطنياً ان دولة لا ترى فيها إلا رجلاً واحداً فقط ليست دولة على الإطلاق. ولا يتحول الصراع القبلي وصراع الاحيانية إلا عندما يقدر الجميع قيمة الاختلاف بالرأي وتياح المعارضة، وتلغى ممارسات ملكية الأفراد. إن القول المتعارف عليه لدى أنظمة الدول العربية التي تقول: الانسان أغل ما سلكه، يؤكد ملكية النظام السياسي لأفراد، على الرغم من انهاء العبودية قانونياً. إلا ان ممارسات ملكية الانسان تمتي أولاً وأخيراً غياب الحرية الفردية، وهذا بدوره يعني عدم القدرة على تطبيق أي من مفاهيم الحرية أو الديمقراطية أو سيادة القانون. وفي الواقع فإن الدولة لا تكون دولة إلا بمقدار ما تشجع الحروب العنيفة عن طريق الحوار المنطقي، وتثبط الحرب البدنية.

ان الحوار المنطقي بين الحاكم والمحكوم هو أكثر مبرر على استمرار وديمومة نظام الحكم في أي دولة، والسبب نفسه فان غياب الحوار العقلاني بين القوة والضعف وبينها والدولة هو الدليل الوحيد على إغتراف الدولة واتعدام وجودها كشخصية ذات سيادة مستقلة الأبر الذي يدعو الى تخيم الضمت الطبق على كل جانب من الجوانب الدولة. وعندما تخمس العقول في الدولة فلا شيء يظهر سوى دمور الحماير ذات الضمت المرحب. ولا يقل من ذلك رضاء عما تتحرك جماعة، صدق الأمور وصحتها من خلال أصوات عجيبة وإن كانت غلفت بخلاف الرضى والارتياح. وعندما فان حياة المقابر تصبح أزع وأكرم من الأصوات الحاكمة التي لا تعرف إلا التفرقة والحكم من خلال الاطراف الواحد والفكر الواحد. كما تعرف الأمراض المغفولة لا تعرف والتعلق بالسائر، ولا التباين للثمن، كما لا تعرف تصارع الأراء، ولا الروح للمعوية البقية، إلا ان مثل هذه الدراما تنتهي (حتى) بفصل ختامي مفجع^(٢٠).

والفصول المعجمة في تاريخ الأمة العربية الاسلامية عديدة. لسلطة الحرام الدين وسلطة العيب الاجتماعي، وسلطة السلطة الحاكمة التي ترسع سطحي الحرام والعيب، تجمل من للفصل الختامية المضمعة أمراً محققاً لا تنوي في نهاية الأمر إلا إلى إنسان مخلوقات عجيبة قد تكون هي الخلفة المفقودة التي كان يبحث عنها دارون وفيه فهي مخلوقات لا تقع بين طرفي معادلة يسكن بين اللاتعليل والمخلوقات، بل هي مجرد مخلوقات لا تزيد عن الشجر والحجر باستثناء ألبا غصبة العقول.

ولا تنفق القضية عند ذلك الحد، فالمخلوق العربي، وبفضل السلطات الثلاث: الدينية والاجتماعية والسياسية الممتلئة بقوانين الحرام والعيب وتقديس الحاكم، لم يفقد هويته فحسب، بل هو فاقد

حقوقه الانسانية أيضاً. وهو بذاته طرف في مأساته الكبرى. فالحقبة التي تشكل جوهر وجود الانسان كان قد قضى عليها هو بذاته عندما تمسك بالقوانين المذكورة التي اعتبرها للزكر الذي يظل يمشو حوله. وينسب أي عمل يقوم به بناء على القوانين المذكورة. فهو مسروق اجتماعياً لأنه لا يتقدم على الاعلات من قانون العيب الاجتماعي، وهو مسروق على المستوى الفردي لأن لوائته مسلوقة منه دينياً حيث يريد كل أمر إلى القدرة الإلهية، علماً بأن فلسفة المسلمين لذ مقابلاً هذا الأمر تفصيلاً واقراراً بأن الله عادل ولا يمكن أن يكون غير ذلك. وهو مسروق على الصعيد السياسي لأنه لم يتقدم على الحوار المنطقي الذي ينبغي الى اكتشاف هويته الضالعة واقرار حقوقه الانسانية إذا قرر فضلاً أن يتحور من اختصاصه عقلة. لقد درج العربي على استعمال السلاح تعبيراً عن سطوته عندما يختلف مع الآخرين، ودرج أيضاً على استعمال السلاح تعبيراً عن فرقه عندما يتفق مع الآخرين. ولم يكشف بعد أن الاختلاف والاتفاق في من القنون الحياتية، ولا بد من اتفاقها.

أخصاء الطبيعة

إذا كانت التجارب التاريخية الضالعة قد قطعت شوطاً كبيراً في تقريب الحقبة بين حتمية التقدم وحتمية الوصول إلى أرقى حضارة تعرف أن قيمة الانساني تكمن في حرته بفصل التقدم العلمي والتكنولوجي. معن الطر عن «شاك الخديعة التي سمت في أحضان القلة العلمية هذه، إلا أن العمل العربي، وبمعن كونه غصياً، فهو غير قادر بأن يشارك في أي تقدم علمي أو أي محاولة لتقريب الحقبة بين التقدم والتخلف. وبالتالي فهو غير قادر على صناعة مستقبله. قد لا يبلغ في هذا اللذم ما بلغ أن النفس العربي، الموسوم بالاختفاء والطبيع عليه، يرى مستقبله فقط في ما فيه. فهو يتوق دوماً لإعادة ما كان له من تاريخ وهو دائم الحياة مع الأناطون من اللغة العرب المسلمين الذين شاركوا في بناء الدولة الاسلامية في زمن من الأزمان منذ أن تسلمت فقة المساكين الحكم في العالم العربي والتي أنصحت نفسها أولاً وأنصحت عقول مواطنيها ثانياً ثم أنصحت أبة نظرة تقاذلة للمستقبل (وما يتبقى على فقة المساكين ينطبق أيضاً على أولئك الذين وبهتهم الطعيمة هيباناً فلووجدوا فكراً غصياً وهو وفكر الشطء اللبد للأدهان والمزهل للأجساد فقد تمتكمت هذه الأوضاع على استغلال

(١٧) بيرغست، «رحلات في بلاد القوية»، اعتماداً على فكرة التعاليف الاجتماعية، ص ٨٤.
(١٨) فاف تعالي عمرا للولايات بقوله (١٩) في سورة النور، آية ٢١: «يظلمون بضامن من أبصارهم ويظلمون فروجهن ولا يبينون دينهن إلا ما هو مهنر ولا يرضين بظفهن عن جيوبهن ولا يبينون دينهن إلا لمجتمعت أو بعين أو يبدن بدموعهن أو بأصبعهن أو بإسبعهن أو ما ملكن يمينهن أو فافهن» غير أولي الآرية عن الرجال.
(٢٠) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٢١) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٢٢) «علم بركات، «الخصيص العربي المعاصر» (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (١٩٨٤).

(٢٣) في
(٢٤) المرجع السابق، ص ٢٢٢
(٢٥) المرجع السابق، ص ٢٢٢.
(٢٦) Lewis Mumford, The City in History, New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1961), p. 118.
(٢٧) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٢٨) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٢٩) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٣٠) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٣١) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٣٢) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٣٣) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٣٤) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٣٥) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٣٦) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٣٧) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٣٨) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٣٩) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٤٠) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٤١) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٤٢) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٤٣) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٤٤) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٤٥) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٤٦) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٤٧) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٤٨) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٤٩) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٥٠) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٥١) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٥٢) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٥٣) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٥٤) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٥٥) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٥٦) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٥٧) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٥٨) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٥٩) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٦٠) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٦١) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٦٢) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٦٣) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٦٤) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٦٥) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٦٦) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٦٧) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٦٨) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٦٩) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٧٠) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٧١) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٧٢) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٧٣) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٧٤) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٧٥) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٧٦) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٧٧) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٧٨) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٧٩) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٨٠) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٨١) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٨٢) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٨٣) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٨٤) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٨٥) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٨٦) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٨٧) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٨٨) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٨٩) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٩٠) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٩١) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٩٢) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٩٣) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٩٤) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٩٥) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٩٦) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٩٧) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (٩٨) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.
(٩٩) «ألف ليد ويلة، (بيروت)، (١٠٠) «الكتيبة الضالعية» (١٩٨١)، طبعه، تبة، ١، ص ٦٥ وما بعدها.

صدر حديثاً



أعلام الكرد

مير صبري

الشاعر. وبعد مطاردة مرعبة أجهزت القيادة العليا للجمعية الرأسمالية على إعلان توبه^(٣).

إنما كان الوضع العربي العائم يتصف بهذه الصفات السلطوية، فإن أعداد داته لدخول المستقبل كدخول الجندي المعركة بال سلاح أو استعداد. هم يدخلون المستقبل بتكنولوجيا مستوردة، وبوسائل نقل مستوردة، وبسلاسل مستوردة وبطعام مستورد. وبعبارة أخرى فهم يدخلون المستقبل بسلاح غيرهم. فهم دائماً كالأطفال يعيشون في زمان غير زمانهم، وسكان غير مكانهم، ولا يعيشون أي لحظة من تاريخ معين، إذ أنهم خارج التاريخ وخارج الزمان والمكان، ومن يتصف بمثل هذه الصفات لا يفرغ من التواصل مع ما فيه لأنه لا يملك ما فيه بل يملك أحلاماً للياسي، ولا يستطيع دخول المستقبل لأنه لا يجد موطئ قدم له في المستقبل. وبينما يتفهم الغرب تكنولوجيا حضارتنا لدخول المستقبل، يبقى العرب يبدلون من الأبحاث والمؤتمرات. فهم (أي العرب) يسودون كل شيء، بما في ذلك أفكارهم، ويعتقدون أنهم مركز العالم، أو أن العالم وجد لخدمتهم. كالشعور الذي تتم به الدول العربية المصدرة للنفط. وعليه فلا يرون في تجارب الشعوب المتقدمة حدوداً لأن والأخلاق على النمط العربي لا تشجع بها الشعوب المتقدمة، ويكتفي العرب بالتمسك بالطريقات الأخلاق والحضارة!

الطرق العربي المتبع، وهو ملتزم إلى أبعد الحدود، يدخل حياة الفرد بسطتها، ويدخل حياة المجتمع مفسده، ويدخل نظام لدولة يخلق فيها الأزمة تلوي الأزمات. وللأساطير والآراء الشائعة في هذه الدول يجدها تنبؤ من شيء إلى أسوأ، وتصرف الإداري كصاحب سلطة تحتل له يعمل من المواطنين عبداً من الدرجة الأولى، والآراء هنا فقط لتنتقل الأسرة والمدرسة والمسجد والكنيسة والأصدقاء والزواجر والشعارة ولكن ما يميل للمجتمع مجتمعا.

إن الإحصاء لا يشرف أحد حد معين، بل يقوم المحصرون بالاستعلاء على ذواتهم إحصاء الأرض أيضاً. للأرض التي لا تنتج هي بالطبع أرض خصاء، وقد خصيت من قبل من يعيش عليها. إن الوصف الذي جاء في مقالة ابن خلدون وما أن دخل الأعراب مكاناً إلا وتركوه غراباً، كهذه البيان لبناء الموالد، ونقل السفوف لاستعمالها أعضاء التعليم ما زال معمولاً به حتى الآن. وعلى ذلك فالتنقش بأشكاله والوانه عريضة، والإبانة مرفوضة والقرع معلوم، والسكون والجمود عنوان الرجولة والزنا والحكمة والرشاد، وهي جميعاً صفات الخبيث. □

الطبيعة لصالح المستقبل. فالتمتية الاجتماعية والاقتصادية والسليسة التي تدعيها هذه الدولة أنها هي محاولات تخريبية فكاً في الرعاة والآداب والتعليم والاستهلاك، كذلك في الإنتاج واستيراد التكنولوجيا بطريقة عشوائية، مما يجعل التقدم المشهود مجرد وهم كبير لا يثبت إلا في شيء واحد فقط: وهو غياب الهوية العربية. فالعرب حارزون بين كثرهم مسلمين أو قسوس، وأساليين، أو اشتراكيين، وهم كل شيء ولا شيء. أهمهم كل حد قول (اسحق موسى الحسيني). غير الراغبين في أي طريق يسرون قامة والكراجل الذي يترك يته في الصباح ولا يعلم ما يريد أن يفعل. فهو يبرق طرقاً عديدة أمامه ويدخل أحدها ولكنه لا يعلم إلى ماذا يستهي به الآخر. فقد يحقق شيئاً وقد لا يحقق شيئاً على الإطلاق. وقد يأخذ ذلك وقتاً طويلاً أو قصيراً، وقد يجد ما يريد وقد لا يجد، عبارة أخرى فأننا نملك مدناً بنير شوارع مسية أو بيوتاً مرفوعة ولو كان لدينا الحاصلة وبعد النظر، نخططنا شواربنا جيداً ورفقنا بيوتنا حتى نستطيع وبكل أن نترك منزلنا في الصباح أن نعرف تماماً إلى أي من الشوارع سنسير لتصل إلى ميثاقنا في أقرب وقت يمكن... هـ

إذا كان هذا هو الوضع العام في العالم العربي، فإن وسائل التثنية الاجتماعية وألياتها تعمل عكسياً وبشكل تراجمي. وقد يكون من إجابات السؤال الذي يطرح: لماذا المجتمعات العربية في تدهور مستمر؟ أن العقل العربي يولد خصباً، وفي الواقع وبفضل القوانين السلطوية المذكورة أعلاه والتي لا تتيح مجالاً للعقل أن يمتدحها طبعياً، فإن العقل العربي معطل الذوق. وتتحول وسائل التثنية الاجتماعية من مدرسة ومدربين وأقران ووسائل إعلام وغيره، إلى مراكز إحصاء عقلي كمثل مراكز الإحصاء التي توجد ما عداها طبعاً في الأزمان السابقة في بلاد الهندوت والمغرب فصرح لظلم حاداً لسلطات السلطان^(٤) التي يفرغ إعلانات الاشتكاك والولاة في صلب العالم العربي عند أكثر دليل على إحصاء الأفراد الخلل. وقد فقد وسائل التصنيع الحديثة في الأجهزة السرية للدول العربية لإحصاء الجبني أيضاً. وإلى جانب هذه الوسائل الإحصائية المفسدة هناك وسائل الإحصاء الاجتماعية أيضاً. فهل هناك أكثر إحصاء من القصيدة المعربة التي انتفهاها صاحب كتاب المجتمع العربي المعاصر من ملحق صحيفة الثورة اليمنية في أحد أعدادها المصادرة في أواخر عام ١٩٨٢ للشاعر اليمني عبد الكريم الرأسمالي الذي ترجم أسطورة اغريقية - فاعترها الأوصياء على الدين في المجتمع، عملاً مرعياً ضد أخلاق المجتمع وديانته، الأمر الذي جعلهم يقرؤن بضرورة سق دم

التي أهم أن كنت قد أخطأت جذبت في حق توبه وحسنة خرجت من مكانك مثل قطار وانعرفت من مصر من مصادره فاجدني من أصحاب النار هضمت من أثار غربي القصب عذري القصة حوسبي دوح الحاد بنشر بامباري باصم كالكوتار في اصامي واصحب منى يا رب لعمدة الجسر اجعل من عيسى التستين لعل من جسدتي وعاد للحمي ومن لاني كود شمرطان *

ليس في أحد يا قبي غيرة إذ حردت أمتي وبهذه التمسك لكن عباد اليوم يتصرفون بهي كداهم تركض خلف دمي وانهم يا رب يا قبي لهم يبرسون من مكانهم يبرسون شهادتي في عيني *

الغفر يا رب يا صامعني لله الجواب والله ربحنا عني وثي سمعت صوت خبيب الجدة *

يا قبي ويص دمي فديرت يا قبي دمي الصلاة تسميت يا رب في شدة الحروب ومن أريد أيعز التواء سكبر ركضت باتجاه بيتي وأطافني تنقل ذريعي اليوم يا قبي وقروا سورة القافحة وتقربوا الساء بدمع أعينهم عبدالكريم الرأسمالي. كلمات في الله - جريدة الشبوة اليمنية (صنعاء) ١٩٨١/٢/٢٠ ص ٢ نقلاً عن حليم بركات في مفاكر أعداده *

صدر حديثاً

من نافذة السفارة العرب في ضوء الوثائق البريطانية



مجلة فتحي صفوة

RAJID, RAJID BOOKS
66 KNIGHTSBRIDGE
London SW1X 7NJ
Tel: 01-245 1905
Fax: 01-235 9305

طرافة في التقسيم وغرابة في التأويل

طارق زيادة

بجلاء الفرق بينا (ص ٢٥ - ٢٦).

أما المؤلف فيقول إنه وجد ثلاثة أنواع من الآيات في الكتاب بعد أن حدد الفرق بين النسوة والرسالة: فالنسوة هي مجموعة من الأحبار والمطلوبات أوصيت إلى النبي وسما سمي نبياً، والرسالة هي مجموعة التشريعات وأصبح بها رسلاً، «فالنسوة علوم والرسالة أحكام» (ص ٢٧). وأي أن نظرية الوجود الكوني والإنساني وتفسير التاريخ هي من النبوة، وهي من الآيات التشبيهات، أما التشريع من إرث وعصائد، ومعها الفرقان الصام والأخلاق والمعاملات والأحوال الشخصية والمحرمات فهي الرسالة أي الآيات الحكيمية. وهناك نوع ثالث من الآيات وهو الآيات الشارحة لمحتوى الكتاب، فهي لا تحكي ولا تشابه، ولكنها من النبوة حيث تحتوي على معلومات، وقد أطلق عليها الكتاب مصطلح «تفصيل الكتاب» (ص ٣٧).

ويؤثر المؤلف أن هناك فرقاً جوهرياً بين الكتاب والقرآن والعرفان والمذكر، فالقرآن والسبع المثاني هما الآيات التشابهات وتخصيصاً للتأويل على مر العصور، لأن التشابه هو ثبات النص وحركة المحتوى، والقرآن يؤول ولا يفسر، فلذا سأل مسائل هل آية الأوت من القرآن؟ فالجواب: لا، هي ليست من «القرآن» والنسوة ولكنها من «الكتاب» والرسالة، والفرق هو أن القرآن فرق بين الحق والباطل، أي أعطى قوانين الوجود لذا قال «هو هدني للناس»، وأم الكتاب عبارة عن تشريع، والتشريع يمكن تجويزه، لذا قال عن الكتاب «هدى للستين». ويضيف المؤلف بأنه أجرى مسحاً شاملاً للكتاب وحدد فيه المصطلحات الأساسية وهي: الكتاب وأم الكتاب والقرآن والسبع المثاني وأحس الحديث والعرض والكروسي والألوية والربوبية

الصحاح يهوق السبعين

ولعله من المفيد أن نشير منذ البدء إلى أن النظرية العامة التي أسند إليها الدكتور شحروو كتابه تقوم على إنكار ظاهرة الترادف في اللغة العربية، ولذا اختار الباحث (معجم مقاييس اللغة) لابن فارس واعتمده مرجعاً عاماً يستند إليه في تحديد فروق معاني الألفاظ التي يبحث فيها، ابن فارس يعمد لتعريف تلك وقد أخذ يراي استغفه حول التباين بين اسم الذات واسم الصفة، وعبارة «تعلب مشهورة وما يظن في الدراسة اللغوية من المترادفات هو من التشابهات» على ما ذكره د. جعفر ذلك الباب في التقديم (ص ٢٥)، «وتذكر الترادف قد يظن بعضهم أنها لا تميز لغة ما إنزاداً فترادف وسعة التفسير فيها» واستلزم إلى ما يجلد من الترادف في لغة ما على أنه يمكن مرحلة تاريخية قديمة كانت فيها الألفاظ تلك اللغة تمر عن التفكير القائم على ادراك الشخص ولم تكن فيها التسميات الحسية قد استكملت بعد تركيزها في تجميدتها، على ما أوضح أيضاً د. ذلك الباب في أسرار اللسان العربي (ص ٨١٨ من الكتاب).

ومن هنا يأتي فهم الدكتور شحروو للتزيتل على أنه «ليس التأتني في التلايل بل رتب لو نظم، الموسوعات الواحدة الواردة في آيات مختلفة من القرآن في نسق واحد كي يسهل فهمها»، على ما أوضح د. ذلك الباب (ص ٢٥) لأنه ورد في سورة المزمل: «توزيتل القرآن تزيتل». إننا سنأتي عليك قولاً تفصيلياً موصف القول بالتزيتل لا يقصد به النقل في التلفظ والنطق، بل وعودة فهم معنى ما يشتمل عليه القرآن من علم (ص ٢٥)، واتضحاً من هذا الفهم المجدد لتزيتل القرآن قام الساحث بجمع وترتيل «جميع الآيات التي وردت فيها لفظة «قرآن» وجميع الآيات التي وردت فيها لفظة «الكتاب» واستنتجها مظهر حيث

الكتاب والقرآن - قراءة معاصرة

دروسة

محمد شحروو

الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق ١٩٩٠

■ أنه لن الصعوبة في مكان كبير لتقديم مراجعة نقدية لمؤلف الدكتور المهندس محمد شحروو للنبوة والكتاب والقرآن قراءة معاصرة، لأنه قائم على طرافة في تقسيم الكتاب، وغرابة في التأويل ستناول أوجهها خلال هذه المقالة. أما الطرافة في تقسيم الكتاب فيصعب عنها الفهرس الذي يحتوي على أربعة أبواب: المذكر، جدول الكون والانسان، أم الكتاب والسبع المثاني، في القرآن

يتضمن الباب الأول تمهيداً في المصطلحات يتناول الكتاب والقرآن، المذكر، الفرقان، وفيه فصول حسة: القرآن والسبع المثاني، النبوة والرسالة، الأزل والتزيتل، إعجاز القرآن وتأويله، شجرة المذكر.

ويتضمن الباب الثاني: قوانين جدول الكون ويعدل الانسان والمعرفة الانسانية، نظرية المعرفة القرآنية، الأحبار والأزلاق والأعمال.

ويتضمن الباب الثالث: أم الكتاب، السنة، اللغة الاسلامي.

ويشطر الباب الرابع إلى: الشهوات الانسانية، القصص في القرآن ويتهي الكتاب بخاتمة تتناول تعريف الاسلام وفصل الدين عن الدولة واسلامية الدولة العربية بالنظور المعاصر وإزمة العقل عند العرب والعروية والاسلام.

ويتضمن المؤلف تقديم المصحح اللغوي في الكتاب بقلم الدكتور جعفر ذلك الباب، ويتهي بكتاب للدكتور جعفر ذلك الباب أيضاً بعنوان: «أسرار اللسان العربي» أخذ حراً من

نظرية
شحروو
ليست جديدة



ما يفعله د. شحرور مفتشاً بين مقاصد اللغة عن المتبنيات ضمن الترافقات من الانقضاء، متابعاً ذات التهجئة الفكرية السليمة تحت غطاء رقيق من الحديث عن العلم المادي والجدل والانفجار الأول، بل ومؤسساً على أن المعرفة تأتي من خلع الذات الالسانية.

ومن هنا فانه لا يركز - في ميدان العلم مثلاً - إلا أن يكوناً هادئاً على المصلحة، كما أورد في كلمات قلائل بشأن الحالات التي لم يرد فيها حدود نهائياً والتي سبها الفقهاء المصالح

المرسلة مثل قانون السير وقانون الجمارك . . لا تحتاج مثل الحالات إلى حدود من الله ولو احتجنا لوضع لها حدوداً لأنه في الإسلام التشريعي الحدود لله وللشريع للانسان وحسود الانسان تصمد على نظرية الاعراف، وهناك تشريع انساني حنيف معتبره ضمن حدود الله في حالات الحدود بما تجليه مصالح المجتمع أخذاً بعين الاعتبار والسير لا العسر وتشريع بدون حدود أيضاً، بما تجليه مصالح الناس والمجتمع ضمن السياق التاريخي لتطور المجتمعات الانسانية من حيث العلاقات الاقتصادية، فلم يجدد الله سبحانه وتعالى إلى حدود الضرب، فانحد الأدنى هو العسر والاعفاء والحد الأعلى يملية التطور الاقتصادي والاجتماعي والوضع السطحي وهرمية التدخل التصاعدي. حيث أن الحد الأعلى متغير دائماً وغير ثابت. والحد الأعلى يستتجه الشرع من مصلحة المجتمع ككل. وهكذا فقط نفهم ما يقال عن المصالح المرسلة حيث يضع حدودها للمجتمع نفسه. ان حدود الله بشكل عام متفكة ولا يسمح بتجاوزها، وتجاوز الحدود المتعلقة به نار جهنم وعقوبة من الله مثل حدود الارث وحسود الشريعة والقتل ونكاح المحارم (ص ٤٧٤ - ٤٧٥).

من هنا أرى أن فقهياً مثل نجم الدين الطوسي^(١) فهم المصلحة انها تعقب مقصود الشارع، وس ثم فهي أقوى أدلة وأخصها، واتنه ليس ضرورياً ان تكون حيث النص القطع أو إجماع المسلمين. فقد يعارض النص أو الامحاء المصلحة وفي هذه الحال يجب ان تقدم عليها، بناء على ان المصلحة هي تعقب مقصود الشارع، وان مجال هذا كله انما هو العبادات والمعاملات ما يقصد به سياسة المكلفين. أما العبادات فهي حق

كل الحسن الانسانية لا تحوي خاصية الترافد. وهذا إذا كان الاسلام صالحاً لكل زمان ومكان فيجب الاطلاق من فرضية ان الكتاب تنزل علينا، وما أنه لا يوجد انفصال بين اللغة والفكر الانساني، فانه يرفض القول بوجود آيات غير قابلة للفهم، ويرى ان هذا الفهم تاريخي نسبي مرحلي. ولأن الله ومع من مكانة العقل الانساني فلا يوجد تناقض بين الوحي والعقل ولا بين الوحي والحقيقة وبالتالي علينا احترام العقل (ص ٤٧٢ - ٤٥٠).

اننا نفهم مما سبق ان المذكور شحرور يستند في مؤلفه إلى نظرية بيانية تقول بعدم وجود مترادفات بل متبنيات بين الالفاظ ليفرق بين معانيها، وأما إذ نوافق على صحة هذه الجزئية ضمن نطاق العلوم البانية الاستدلالية، فالتا نجد انها غير كافية وحدها لقرائة معاصرة للقرآن الكريم للأسباب التالية:

أولاً: ان النظرية التي يستند اليها الدكتور شحرور ليست جديدة ولا تجعل من قراءته ماصرة. إذ في التطوير القديم والحديث للفكر إلى هو في الأساس نظير بهي موضوعه انصر القرآن وتوجيه كله إلى الملاحظة المجردة بين المعنى والمعنى. ولكن الحق كما يقول د محمد عبد الجباري^(٢) ويمكن ان ينظر اليه كالتسايط وكعبارات لغوية ونظام خطاب ويمكن ان ينظر اليه كمنافس ومقاصد، كحكمة آراء وأحكام. وقد اختار البيانيون منذ الشافعي إلى أبي الحسين البصري، ويشد الجاسط إلى الجرجاني والسكاكي، اختاروا النظر اليه من المنظور الأول: اللفظ أولاً، والمعنى ثانياً أو ثالثاً (المعنى ومعنى المعنى) فكان هذا نتيجة على العقل الباني ونتيجة المعرفي، منها أنه في مجال الفقه فلقد كان من نتائج اصطلاح الأولوية للفظ على المعنى ان اخذ الفقهاء يشرون للرد وللجمع انطلاقاً من تعقب طرق دلالة الالفاظ على المعاني التي من والموصافة للفردية على مستوى الحقيقة والمجاز معاً، فاعلموا، أو على الأقل همشوا إلى درجة كبيرة، مقاصد الشريعة كما لاحظ ذلك الشافعي، فأصبحت ومقاصد اللغة إذا جاز التعبير هي المتكسمة، وبات الفكر مسجون، اللغة على حد تعبير د. محمد اركون^(٣). وهذا

والسورة والرسالة (ص ٣٧، ٣٨)، فغور النبوة هو وتحويل المطلق إلى نسبي، أي ان باب الاختيار والإحكام لا يفتل، وباب التويل الناس في القرآن لا يفتل، وكل اجتهد من قبل الحدود والوقوف عليها أصحاً أو تويل في القرآن يدخل في التراث علم الزمن (ص ٣٩).

وعن المنهج المتبع في الكتاب يقول المؤلف ان العلاقة بين الوحي والوجود المادي هي المسألة الأساسية في الفلسفة معتمدة على الآية القرآنية (والله اخبركم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون)، وانه انطلاقاً من هذه الآية التي تقول ان المعرفة تأتي من خارج الذات الانسانية فانه يدعو إلى فلسفة اسلامية معاصرة، تعتمد المعرفة العقلية التي تنطلق من المحسوسات عن طريق الحواس وعلى رأسها (السمع والبصر)، لتبلغ المعرفة النظرية المجردة. والكون مادي والعقل الانساني قادر على ادراكه ومعرفته، ولا يعترف العلم بوجوده عالم غير مادي يعجز العقل عن ادراكه، لذا كان عالم الشهادة يعني في البداية العالم المادي الذي تعرف عليه الانسان بمحوس، ثم توسع ليشمل ما أدركه بحقله لا بحواسه. وعليه فان عالم الشهادة وعالم الغيب ماثبان، وعالم الغيب مادي ولكنه غاب عن إدراكنا حتى الآن لان درجة تطور العلوم لم تبلغ مرحلة تمكن من معرفته، وأنه لا يوجد تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم وبين الفلسفة. وانه ينسب النظرية التعليمية القائلة ان ظهور الكون المادي كان نتيجة انفجار هائل أدى إلى تغير طبيعة المادة، ويرى ان انفجاراً آخر سيأتي حتى إلى هلاك هذا الكون وتغير طبيعة المادة. ومعني ذلك ان الكون لم ينشأ من عدم بل من مادة ذات طبيعة أخرى. ومن هذا الكون سيزول ليحل محله كون آخر من هذه ذات طبيعة معيارية. وهذا ما يدعوه بالحياة الآخرة، معلناً ان قراءته انطلقت من مسح عالم شخصي للسنان العربي معتمداً على المنهج الفلسفي لابي علي القاسري، ومن الاطلاق على أسعر ما توصلت اليه علوم المتبنيات الحديثة من نتائج. وعلى رأسها ان

أعطى المؤلف بعض الكلمات تفسيراً قسرياً

(٣ - حيث أن الفجر هو الانفجار الكوني الأول، وإلياه عشر) منه أن الملاحظة مرت بعشر مراحل للتطور حتى أصبحت شغالة لنفسه، لذا اتهمها بقوله (والشع والوثن) حيث أن أول عنصر تكون في هذا الوجود وهو الهيدروجين وفيه الشع في التولد والوتر في الدارة... ولقد سبق أن ذكرنا أن العرش هو الأمر، ويعني ذلك أن أمر الله كان على أول عنصر تكون في هذا الوجود وهو الهيدروجين «مولد الماء» لذا قال: (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) (٧ - هـ) أي كان أمره على العنصر للكون الوجود وهو الهيدروجين، وهذا الوجود منذ الانفجار الكوني بدأ بتطبيق عليه قانون التسبب صراع التناقضات الداخلي في الشيء نفسه أي أن الذي لا يسبح من الأشياء لا يوجد له (ص ٣٣٥ - ٣٣٦).

ومن العجب أن ينكسر المؤلف من هذه التفسيرات القسرية جاهلاً من القلب المخ قاتلاً بالخرف الواحد: ولقد أطلق الكتاب مصطلح القلب على عنصر بعشر من أبول الأعضاء في جسد الإنسان، هذا العضو هو المخ وهو أبول الأعضاء لدى الإنسان لذا سمي بالقلب، وقلب المخ هو القشرة الخارجية حيث هي أبول جزءه، هو مركز الفكر والأرادة، وفي هذه الحالة يزول التعجب حيث أن الكتاب ذكر من أعضاء الإنسان البدني والأروحي والجسد والحناجر والأذن والعين واللسان والشفة والأمعاء والقلب فكيف لم يذكر المخ وهو أبول الأعضاء قاطبة؟ (ص ٣٧١ - ٣٧٢).

أد ما سبق ليس بحاجة إلى تعيد وهو بمثابة النظرية التي بني عليها الكتاب، موضوع النقد - القائلة ليس في اللفظ اللغة من مترادفات بل متباينات، من الصعب الوقوف عند كل جزئية من جزئيات كتاب د. شعور لتعليق عليها، ولا لأصبح الزئيف مُثَمَّنًا، ولكن لا بأس في التناقل على دغرافية التفسير من شره لأتالة القرآنية (المال والبورن رية أحياء الدنيا) حيث يدع مدعياً بعيداً إذ يقول: «الذين: جاءت في الأصل «بين» وتعني الزئوم والأمانة» وعندما يتزوج الذكر فله بيتي على الأبي وكان بيتي له عينة منفصلة عند العرب أما لفظة الأبي فقد جاءت في (يس) وهو من التشديد وجمعها أبناء فنقول إن ثلاثة وأبن

الخلق الإلهية ورحمة الباري، بالانسان والسموات والشمس والقمر والنجم والأرض والسرعد والمطر والجبال والبحر والنبات والحيوان، تطرح ليس على أنها كانت بل على أساس أنها شهادات، وبشكل يجعل وعي الإنسان بذاته على الرقي كلما اكتشف عبره بلازه الكون.

لذا تأتي الطابع «المعلمي» وليس العلمي أصلاً الذي يحاول المؤلف إخفاءه عن تفسير الآيات القرآنية لا يوضحها ولا يجل شيئاً فيها، فالحديث عن أن الله وحزن قوانين الكون العلة سلقاً في الموح المحفوظ وأبقى لنفسه حرية التصرف في هذه القوانين: (ص ٤٠٤) كذلك عن قوله في الآية الكريمة: (إن الله عتده علم الساعة): ولقد يرجع الله أحداث الساعة وماذا يحصل في هذا الكون لماي حين تقوم الساعة ولكن لا يضع توقيت فيها في الموح المحفوظ، واحتفظ به لنفسه لذا قال (عنده علم الساعة). لتفان هذه الآية مع قوله تعالى (وعنده أم الكتاب) (الرعد ٣٩). أي أن أم الكتاب هي لجز طر في قابل للتدليل وغير محددة سلباً (ص ٤٠٤). ما يصعب من الشخصيات الرمزية القرآنية الزئوم، (الآيات القرآنية، وطى الأسلم إلى أن نجهل القرآن في موضوعات علمية هي طبيعتها قابلة للتطور. أن الطابع «المعلمي» هو الذي جعل الكتاب يقول «من هنا نستخرج ما يلي: يا أن نوع الجئين غير عدد سلفاً في الموح المحفوظ أكثر هو أم أثى، وبالتالي فإن باستطاعة الطب لمحمد وتوجيه نوع الجئين سلفاً أكثر هو أم أثى ومعرفة نوع الجئين وهو في رسم الأم. ولكن ليس باستطاعة الطب علم جئين بدون لغاه حوران منوي مع بوضه. ولو كان كل شيء مبرهاً سلفاً في الموح المحفوظ لاسكن معرفة من يستخرج فطمة لحظة ولاتها وعدد الأولاد الذين ستجهم، ولكن هذا مستحيل لأنه غير مبرهس وإثباتا يجد من خلال الشروط الشرفية «الشيشة» (ص ٤٠٦). أن هذه الأقوال ليست بحاجة إلى كبير عتاء في التعليق.

غالباً: أعطى الدكتور شعور لبعض الألفاظ والكلمات والتعابير تفسيراً قريباً لاتبام مع وجهة نظره والعلمية من ذلك قوله في تفسير الآيات القرآنية: «والفجر. وإلياه عشر. والشع والوتر». (الفجر ١ - ٢

الشاعر لا تنقلى إلا مته، هو أكثر عصرية وحداثة - في ميدان النقد - من يحاول على أساس نظرية لعية لسانية بيانية التعريق بين الية والرسالة والكتاب والقرآن لتبرير بعض المواقف الشمة ظاهرياً بالحدثة والعصرية. ثانياً: أن كل تفسير لله والوجود والانسان مبني على منطب آسيادي من مثل الآسية التي يقول د. شعور أنه اطلع على آخر ما توصلت إليه (ص ٤٤) دون أن يشر لنا ما توصلت إليه، ليس بكاف لتفسير حقائق الوجود الكبرى، ومن هنا فإن كتاب الدكتور شعور بصر من تعليق مسائل كبرى تصدى لها من مثل الوحي وأم يات بها جند.

ثالثاً: غابت الخلفية الفلسفية عن الكتاب مع تنويه المؤلف بأهمية الفلسفة، ويمكن أن يمر ذلك إلى عدم تعمق الكاتب في المعاهيم الفلسفية، مع أنه قال د. محمد أركون^{٣٠}: «هل الفكر الإسلامي المعاصر أن يحد قراءة كل الأصول الكلاسيكية الكبرى بواسطة المنهجية التعددية والاشكاليات المنقضة ولا يزال المؤلف فلسفي ضميماً جداً في المجال الإسلامي»، ومن باب أولى أن تكون كذلك قراءة موصوفة بالمعاصرة للقرآن الكريم. وأيضاً: لم يستند المؤلف إلا نادراً لمراجع تبر ما ذهب إليه وكان في معظم مواقفه الفكرية تقريرية دون أي تعليق من مثل قوله (ص ١٨٦): «وكلاي تقدمت الإنسانية في المعارف والعلوم يظهر إجماع القرآن بشكل أوضح... فكلاي تقدم الزمن لتدلل طروحيات القرآن ضمن المحسوسات المدركة، وقوله (ص ١٨٧): «ومن القرآن نستفري: النظريات العلمية الحديثة والتاريخية بالإضافة إلى أنه قرن الحقيقة الموضوعية للحادية مع الحقيقة التاريخية»

وهذا ليس إلا عيصاً من عيص حمل به الكتاب، يشكل غاب معه من فكر المؤلف ما قاله أيضاً د. محمد أركون^{٣١} من أنه ينبغي أن نتعرف للمخاطب الديني بخصوصيته وأن نقبسه بمعايير مختلفة عن معايير الخطاب العلمي، والعكس صحيح أيضاً.

إن هذا يعني أن نعم القرآن على أنه ليس كتاباً علمياً وأما هو كتاب اشارات كويتية ليس يكني فيها معرفة اللغة، ومن هنا صحت ما قاله أيضاً د. محمد أركون^{٣٢}: «إن العالم مستودع اشارات (آيات) تتجلى فيها قدرة

حيناً يعتبر المؤلف المترادفات، متباينات وحيناً آخر لا يعتمد ذلك

والثابعين، وانتهى ذلك إلى الطري والواقدي والتعالي، وأمثال هؤلاء من المفسرين .

ثم صارت علوم اللسان صناعة: من الكلام في موضوعات اللمعة وأحكام الإعراب، واللاغاة في التركيب، وضعت الدواوين في ذلك بعد أن كانت ملكات للحرب لا يرجع فيها إلى نغل ولا كتاب، فتروى ذلك، وصارت تنقل من كتب أهل اللسان، فاحتج إلى ذلك في تفسير القرآن، لأنه بلسان العرب وعلم سباح بلاغتهم . . . ترى لماذا لم تتوصل علوم اللسان العربية هذه كلها إلى تفسير بنونهم ونساءهم ومساوئهم كما فسرها مؤلف «الكلام والقرآن»؟

يسود ان الخطاب الفكري للذكور شعورهم لا يصمد أمام أي نقد فلسفيًا وكلاميًا ولغويًا وعلميًا . وكذا تسمى ان يكون في مستوى خطاب «الفدرية» والمفترزة، وقد تبني الكثير من آرائهم . واعتقد ان مثل هذا الخطاب، ولو أراد . شعورهم خلاصًا ذلك، لا يدفع العرب والبسامين إلى خلق تيار فكري نقدي عصري جديد يكون أساساً لحروبهم من مستنقع التخلف إلى آفاق القرن الحادي والعشرين، يساوي بين المرأة والرجل، يدهو إلى الحرية ويكبد في نسج الحياة . □

مع بدلية المعرفة الاستثنائية وهذه البوصلة جاءت مع ضجة الريح وهي الخلفة للقفوة بين البشر والملكة الخيرية والاسانه (ص ٤٣٥)

يبدو . . . شعورهم في تفسير بعيداً جداً عما قاله ابن خلدون عن تفسير القرآن . فاعلم ان القرآن يزل بلغة العرب، وعلى أساليب بلاغتهم، فكانوا يفهمونه ويعلمون معانيه في مفرداته وتركيبه، وكان يتزل جلاً جلاً وآيات آيات ليبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الواقع . ومنها ما هو في المقائد الآياتية ومنها ما هو في أحكام الجوارح، ومنها ما يتقدم ومنها ما يتأخر ويكون نسخاً له . وكان الرسول يبين للجمل، ويميز الناسخ من المنسوخ ويعرفه اصحابه، فعرفوه وعرفوا سبب نزول الآيات، ومقتضى الحال منها . . . وتسل ذلك من مقدمه الصالحة وتداول تلك التناوب من مقدمه وتقل ذلك عنهم، فلم يزل متنازلاً بين الصلر الأول والسلف حتى صارت المعارف علوماً وهوت الكتب فكثرت الكثير من ذلك، وبطلت الأثر السائدة له هي الصحابة

المدينة وابن القرية . فالغنى الحقيقي للبين هو من الزموم والأقامة وهذه هي صفة الأبنية والبنان، وقد جاءت في المعنى الحقيقي في قوله تعالى (أمدكم بأنهم وبين) «الشعراء» (١٣٣) . هنا ربط البناء بتبذيل الأنام، فلماذا تاذيل الأتسام لا استقر الإنسان وبني له مسكناً . وقوله «المال والبنون زينة الحياة الدنيا» (الكهف ٤٦) هنا البنا هو الأبنية من الزموم والأقامة وليس الذكر من الأولاد فقال هنا كل ما يمول به الإنسان من نقد ومواد تحويلية لقوله (والبنون) التي هي الأبنية والتي هي من اللزوم غير المنفصلة، (ص ٦٤٤) . علم بأن المال يطلق على المقتول وغير المقتول.

هل ان الغرب :- تفسيره السابق، تحليله للامر في ذات الصفحة إذ يورد : «هؤلاء» سأل سائل : إذا هذا التبدل؟ أقول هذه الآيات من القرآن والقرآن كله مشابهة (ص ٦٤٤).

ويدخل في غراب التفسير ما ذهب إليه في تفسير الآية (سأزكم حرت لكم فأما حركتم أني شئت) (البقرة ٢٣٣) : وفيها النساء تأتي بمعنى الأشياء المصلحة المستعدة عقاب عنها إنها وحرت لكم (ص ٦٤٤) . وكان قد فسره الحديث النبوي : «حُب لي من دينكم ثلاث الطيب والنساء وجعلت قرعة عني في الصلاة» هنا فهم الكثيرون أن النساء من أزواج الرجال، ولكن النساء هنا هي شهوة التجديد في الأشياء، وقد جاءت بمعنى التأثير في سورة النور في قوله (وإنه) (نساء) أي ما تأخر عن المذكورين أصلاً أي الأضداد والفروع وما رلوا (ص ٦٤٤)

من الصعب مجازاة . . . بشعورهم في هذه التفسيرات ولا يشفع له حسن التنية في «الشريح»، ومن الصعب أيضاً أن نحمل له هذه «التفريعات» المنتشرة في صفحات عديدة من مؤلفه الضخم حبساً الذي زاد التكرار والاستطراد في «انتفاخه»، والكلمة مشتقة من نضج وقد تكلم الدكتور المنهاس كثيراً عن «نضج الروح» أي «هولاء»، من ذلك ما اورد في الصفحة ٤٣٤ : «هالوال أن: كيف بذلت حرية الإنسان والوضعة الأولى للحرية؟ بذلت هذه الوضعة الأولى

بعث الجماعة في عصر الفردية

وضاح شرارة

الأول التي كان هو من مزاجها، وما زال يحس في سكرته أو قلته، في رشده أو غيئه، في طليه أو إسكاه، بعض خلتها . فخل هذا النحو يجري القصص العالي . فهو يعمل الشيء به ما كان عليه الآباء وبين ما عليه الولد اليوم، على العلة، إن لم يعمل على السر . فإذا لأحت غايل خلقة اليوم على البقايا التي خلفها أهل الأسس، وأصحاب الحرفة وبغاياهم هي كلامهم المزبور وملذاتهم، حبيب من لاهل له اللواتح أنه وقع، أو كاد، على سر إلهاله على الخليفة ولايتهم إياها بعد عدم . وي

كاتب السلطان دراسة خالدة زيادة رياض الريس للكتب والنشر لندن - قبرص ١٩٩١

■ قد يُقبل القارئ على قراءة كتاب خالد زيادة «كاتب السلطان» إقباله على رواية عائلية، فيصعد في نسب نفسه الإصعاد الذي يرجو معه اد يبلغ الحد الأول، أو العلقه

هذا ما فيه من استرسال في التوهم، وعادة له قلة ليس علة، والتشبيه ليس تعليلاً، على ما يقول قول لاثيني سائر (باللاتينية). والتاريخ، على هذا، وليرتز إلى صفاته ميان ومثالاً يجري عليها تأويلاته شأن التحوّل على مذهب أهل البصرة أو شأن الاجتياحات على مذهب مائس فريب، لا يصح التخمّن مما جاءت به الوقائع والحوادث.

والوقائع والحوادث تأتي دوماً على غير قياس، مهما اجتهد تحاة البصرة في تقدير آقيتهم. فذهب أحد علماء الأخير، من أساطير الأولين، إلى أن لا فرق بذكر، فيقف عنده، بين ما يرويه المؤرخون، من أهل البلد الرياضي والروصالة البائية أو الثانية، وما تناقله غرة الأذهال الأمازونية. فالقريمان والجبليان اسمرهما واحد، ولا يعدو حل الجرائز، وهو ما لا قياس له، على منطق نظم وهذا ما يحلوه خالد زادة، أو ما يحلو للقاري، إذا قام بينه وبين الكتابة نسب ريب أن يحسبه ونظمه، والدليل على النسب ما يقرأ للقاري، إذا لم يتركه صبره بعد، ولم يعم صوب ما فيه منعة أظهر وأيسر. فيحلو للقاري، الكاتب أن يصدق زادة، حين يزعم زادة أن والأصلاحي، هو وارث القبي، أو أراد أن يرث دور القبي (ص ٢٢٧)، وأن المظف يتحدّر من بيته كاتب النيران. ولا يفر القاري إلا بعصم أدنه إذا قرأ أن وأعلام القريين التاسع عشر والعشرين من الكتاب والأفياء، بخلاف من سبقهم من أم الكتاب القريين السابقين، لا ينسبون إلى مدحهم، بل إلى دول انحسلة بالسييلور والتصلب (ص ٢٣١). فإذا عارض المؤرخ هذه السلة إلى الدولة وأخذية، بإبقاء الدولة متفتحة، وسيل كاتب دوازيها وصاحب شروها، خارجها، وعرفها من أعنه وأخذ وآراءه وأساعده أخذ (ص ٢٤٥)، جلي معارضة الأمرين هذين واحدهما بالأخر بعبارة لا تحقّ كل أصداء اللامعة والتلحّر. وتقلّب اللامعة تميماً حين يقبل احتياج التعلم إلى الدولة، وإلى خدمتها، شرطاً لوعيه وفاته (ص ٢٥٨)، معجزه ومن الانطراط في جسد الدولة (ص ٢٥٩)، فلا يتأتى من هذا تفصيص العلم وصلاحه - والكاتب القديم وتنظيمه وسبانه مصب، بل خسارة التعلم نفسه وعلمه، فلا يبرح دولة وتسدّه أو تحترقه (ص ٢٧٠) وهو لم يحجم كثيراً من إزهاقها على

الله (ص ٢٦١). وإذ يحجم خالد زادة على استعمال «الاحتظار» صفة يعف بها سياسة الدولة للمظفين والمتعلمين، برغم ضعف دلالاتها في معيار الدراسة ولا البحث بعشاعر لتباعد الدراسة ولا البحث منها ومصدرها. ولحق أن المؤرخ لا يقتصر على السوسف بل يميل ميلاً غير مستتر إلى «الضوم»، أي إلى المورد في ميزان قيمة «الثقف» و«الملك» حين يقضي في مسألة ما بين «الثقف» و«الملك» الحديثة من اتصال واتصال، يقضه ينزل هذه المسألة منزلة «الأساس» في أزمة الثقافة. والكلية هذه كلها تتم أحكاماً ورأياً. ولا مناص من الأحكام والرأي في الاجتياحات، على ما لم يشك أعلام الاجتياحات وغيرهم. فهي وصلتنا إلى القراء، وإلى الإقبال على كتاب يتناول، ولو على وجه الرواية والتقصي والسبحة، ما كان والأباه عليه. وهي، أي التحصن كما يفحص والمسألة عما يسأل، غول تسرع الرغبة في الضمير عن «المجدد» (بسبب كلمة أشاعتها حلفت للمزبوبة ترجمه من كتاب الشهر التاريخ هذه الخلدور وتخيرها، إلى متى إسعاد، إلى حين لومها الكتاب وتقطعه في «أزمة»؟ لها، بيده الحال، التفرع للحدود وليس للرغبة في التاريخ؟ بل للرغبة في تسريع نفسه، وليس في رويته ونقصي أخباره؟

يطلب الشئ أن أخذ «الكاتب» - وهو يتقلب في طي الكتاب بين الملون، وصاحب الخراج والحب، والوزير وصاحب الزعم، والوقع، والمحدث والقبي، والمدرس، وكاتب القلم - موضوعاً للتأريخ والتقيب، على النحو الذي يتناول «السلطان»، إتما يستجيب رغبة «أحكاماً ورأياً» استقبلها صاحبها، أو أصحابها من القراء، على الوجه الذي أقبلت عليه، فكان ما يورع عليه التأريخ والتقيب لا يحتاج إلى مساع، أو علة، غير اتصافه بالثقف، وتصديقه لها، وتوجيهها عليه. أو هو يولن جانباً للكتاب، ويتخفّض له، فتسارله الكلام، ويقضي فيه فينساك موضوع التأريخ، من هذه الطريق وحدها، مطلباً صحيحاً لا يطنن في صحته، ولا في حقه في التأريخ. أسما ما جلت بعض التهجيات الاحتشائية والتاريخية في طلبه من فرض بناء الموضوع بناء يعز عوالمه، وعلاق

يجهر المؤلف بمشاعر ليست الدراسة ولا البحث منبتها ومصدرها

هذه العوالم، من أشباهها ونظائرها، فالزام لا يقيّد إلا من أخذ بطرائق دون غيرها، ومن أخذ نفسه، ومن منهم، بالبيان عن أحكامها وأحكامهم.

يكتب خالد زادة في إحدى الصفحات غاويلته الأخيرة (ص ٢٧١) «وبالطريقة مع طائفة الكتاب الذين ألقوا تنظيمهم لخاص بهم في داخل أجهزة الدولة ودواوينها، فإن المظف يعجز عن إقامة أي نظام يحسب نفسه داخل الدولة أو خارجها. وإذا فقد كان يبحث عن التجمعات البديلة من الجمعية إلى الحزب إلى التماس في مبدأ الدولة نفسه، فلا يعلم القاري مصدر التسليم التي تفرض على المظف إقامة تنظيم خاص به، وتقول بينه وبين إنشاء الجمعية، والحزب، وإرساء الدولة على مبدأ معين فإذا صدرت المسألة من مقارنة بين «الثقف» وبين «الكاتب»، ومن عود المظف على بدء الكتاب وإخراجها من صلبه، لوجب أن تفصل المقارنة نفسها بتعليل فرق لا يذهب مذهب المعجز، بل مدب الميانية. أما الكلام على المعجز بسيط بالدولة، ولا أدق بعد في استعمال الكلمة، أمراً (استقبال وتنظيم المظف) قد يكون من رغبة المظف، أو من احتشائه، لكنه ليس من أسية الدولة، ولا من أدوار المظف الاجتياحية. لكن زادة سبق (ص ٢٦٦)، إلى قول آخر لما حكم بأن الأفكار التي «بشر بها متطوفا نهاية القرن التاسع عشر تستطيع أن تستطبع [الانصهار]»، وهو يلهم إلى نموذج الدولة المعصرية وإلى «التعبير عن مفاهيم الدولة القائمة على الحرية والمساواة بين المواطنين» وإخراجها عن نظام الطوائف الحرفية، بل هي قادرة على الحلول ومكان السوي المبدئي الذي يعبر عن العلماء» ويخلص إلى معارضة المدينة بالدولة، بعد مقالة القبي بالثقف، وإلى إبطال وانتصار (الدولة) على المدينة. فيجب أن يجلس القاري من هذا، ومن مقدمات غيرها، إلى المظف، شأن الدولة، «انصهر» على الأصناف وعلى طوائف الحرف، فأخرج للجمع كله، والدولة معه، من وقدمه الترتيب الحرفي والطائفي. وهذا الترتيب يعبه هو الذي مسح «الكتاب» القديم وتنظيمه الخاص. فكيف للمظف أن يتصر، وهل يجوز وصف الإحجاز المنسوب بالانصهار إذا هو أثبت لنفسه وتنظيلاً يحسب داخل الدولة أو

كاتب من لبنان



حرفة السياسة والقوة، ثملاً على ما يعم الجبايات وما تشترك فيه. وهذا دليل، إذا صدق، على حال «العام» (وهو غالباً ما يعني صفة القلائد وقروعه) في المجتمعات أو «الدولة» التي يتناولها بحث زيادة. وهي حال لم يطرأ عليها تغيير كبير في «الدول العربية المعاصرة». فحيث التفرق القومية (في قسم القوانين) والدينية والقيمية والبلدية (الجغرافية) والمهنية والاقتصادية تنحصر على مراتب سياسية، شأنها في الشرق ودولة على نحو جلي، وتتكسر أصل المساواة الليبرالية وتقتضيه، مما أن تنشأ دول غير طائفية ولا حزبية.

لذا يبدو أن خالد زيادة إذ يتعمق تعاقب «الدول» على مصر والشرق وأو بلاد الشام التي يخرج منها بلاد مواب وحوران وجبل الساق وحوران وجبل عامل، إياها ينقص، حقيقة، الميزات التي اتخذها الجبايات وانفاد علاقاتها بعضها بعض عن مثالات مضطربة. وألح أن بين كل دور من الأدوار، أو مرتبة من المراتب، وبين ظهورها وظهورها (وأدائه، تقوم عليه الاجتماعية كلها، فتمس الدور وأدائه بمسبها الخاص. لذا قد لا يصح في وصف الأدوار والتراتب حدها المشترك. أي تعريضها الذي تشترك فيه المجتمعات المختلفة، وقد لا يكون لولد سر أبيه فلا يرث المرتبة أو الدور مرتبة تنحدر من صلبها ودور ولده سلفه. وعلى هذا فالدولة التي وضع عليها راتب أندي كلامه، وتناولها إحسان مراتب من وجه مختلف، ليست سليل الدول المملوكية، «والدولة العثمانية» «والدولة الحديثة» «والدولة المعاصرة» ولا «الثقافة» سليل الكتاب، والأصلاحي سليل الفقيه، إلخ.

ما يبدى في هذا القول هو الصفحات الأخيرة التي عقدها زيادة على «الثقافة»، ولحمت إليها الأسطر الأولى من هذه المقالة. فإزاء انهيار المراتب الظاهر، وهذا الانهيار هو صفة المجتمعات الحديثة، يسلك «الثقافة»، (والثالث في هذا العرض موضوع يحصل جميعاً) عن مكانته من «الدولة»، وكان الدول العربية المعاصرة «الدولة» التي زالت ضباب الأدوار والمكانات وتكبلها. فلا يسأل عن عمله من المجتمع، على قدر ما أنتجت الجبايات جميعاً، وهو قد لا يتسه على الدور الذي اصطبل به «مفتون» قد يكونون

جميعاً، أكثرت مراتب سلطان أم مراتب مصالح.

بخلاف هذه الدولة - وبعد سلطانيات حدان: الحسوق والقلاوين، من وجه، والمجتمع للثقلان اتفاقاً مضطرباً من أفراد وصالحات أفراد - استحسنت «الدولة المملوكية» إلى شرعين: عسكري داخلي، قوامه «الموايد والقواسم» الخاصة بهم، وقصائي ديني لركل أمره إلى القضية ومذاهم في الفقه (ص ٢٩). وحسن خلف المشايين على الملك المملوكية أنزلوا «التعليم الحرفي» على المثال والأمنوج من التنظيم الاجتماعي الأخرى، الإدارية والعسكرية والسياسية، «والتفقت» الجبايات القائمة على الدين والعرق والعمل (...). على ذاتها، وتابعت تراتبية داخلية، وسارت وفق قوايتها وأعرافها وداستها، وشمل ذلك إلى حد بعيد جماعة العلماء (العلمية)، وجماعة الكتف (الفقهية) على حد سواء (ص ٦٥)، إذا صح القول بـ «المراتب». وقد يقع الفقيه على صفته مستحقاً «التفصيل» في عتالي إيرا لا يدرس وجب ويوزن «انقصر هذا التفرق، وهو خطير ولا ريب، على اعتزال المملوكيات» والمجتمع الإسلامي، والتكاتفهم إلى شرع «وطائفه»، بخلاف المثيرين الذين كانت الشريعة وفقها سُلّمهم إلى المجتمعات التي استولوا عليها، وزيروهم إلى توجيهها بهم، والاستواء في قمتها وفي أبنيتها. فكان «مفتون» نعمة محمد الثاني، وحمل القضاء والأداء في الدمار الإسلامية والعثمانية على الفقه الحنفي، أكين من آلات الجيم الشافعي، ولعل على أقدار متفاوتة. لكن بناء الجبايات، والكلمة أبق من كلمة «مجموع» التي تم بالنجاسات والارتباط، بناءً طائفيًا، على مثال طوائف الحرف وأصنافها، لم يفتك سابق صفة الدولة والدولة وإليها. وبعد يكون سمة الدولة المملوكية، أو «الدولة المملوكية» الخاص، بعينها السياسية والسلطان حرقه من الحرف الكثيرة، أنها القوة وأهلها. وأهل القوة من الأساقفة التي سمي بها أصحاب السلطان منذ القرن الأول لحلافة آل عباس. أما استواء أهل هذه الحرفة في صدارة الجبايات التي تثلث «الدولة» منها فلا يرتب عليها، أي على

خارجها؟ بل يجب القول، بناء على مقدمات المؤلف، أن الشفط «انقصر» إذ حال بين الجباية التي يتسبب إليها «تفرض جرافاً» وحدتها أو سكتها، وبين نظمها في سلك أو طائفة أو صف. وهو لم يتصر وحده إذ ذاك بل «انقصر» الدولة معه.

«والدولة» التي ينعنها البحث أمرها مشكل. فهي تبعد واحدة، ربما بسبب تضمين اسم واحد، أو عبارة واحدة، معاني تختلف باختلاف الأوقات والدول، بالمعنى الوصفي الذي توسل به كتاب التواريخ بالعربية. فالتنوع منها مع إحسان مراتب، مثلاً، إلى «المظهر الدائم» إلى «الصالح العام»، وإلى ملاحظة «عقد الهيئة الاجتماعية» (ص ٢١٣). وكان أبوبكر راتب أندي رت «١٧٩٩» تبه، أوائل العقد العاشر من القرن الثامن عشر إبان صفاته بيننا وقبل مصبه رئيساً لكتاب السلطان سليم الثالث، على أن

منط الحكومة الأوروبية، أو «الدولة»، هو رقابة الناس على اختلاف طبقاتهم: «العموم والجمهور» على صاحب السلطان (والملك)، «وإسكان الهيئة الاجتماعية إلى الأفراد»، وتزول الفرد (الواطن) في حي القناصون المعدي (ص ١٧١). ولعل انتخاب مراتب، الذي كتب في مستهل الربع الأخير من القرن التاسع عشر العام، وفلسفة هيئة الاجتماع، وتقديمها على الأفراد والقانون والقد على السلطان، من أعراض تقوّض السلطة تحت وطأة التابع الخاصة وشهورات الجبايات، بما يقدم راتب أندي، معاصر المرحلة الثانية من الثورة الفرنسية، الفرد وحى القانون والرقابة للدولة على الحكومة، حين شوكه الانكشارية وشيخ الإسلام لم تكسر بعد غير أن الاثنين، الكتاب الحاكم والكتاب «الثقافة» من غير حكم، يؤيدان بطور جليل من أطوار «الدولة» أو السلطان، يخرجها من صفاتها الجهورية، ومن كونها شيئاً يملك ويصير ويترى، إلى صفتها الاسمية التي تحمل عندها في الحقوق والقوانين والميزات والطبقات والمصالح والأفراد، لا تنظم دولة هذا شأنها، وهي الدولة «الديموقراطية» التي تجمع السياسات الأوروبية والأميركية بينها وبين أصل المساواة، إلا إذا صدحت المراتب وأبنتها

لماذا التاريخ لـ «الجنود» وليس للربعة في التاريخ؟

الاجتماعيات المعاصرين «جمعي» في وسط غلبت عليه القردية، عفا استشرى في قلب المجتمعات وفي علاقة الدول بعضها ببعض ولعل من أشهر الأمور في تناول الكتاب العرب لحاكم، وتسلكهم، سكوتهم المطلق عن العنف الذي تحمله مقالاتهم ويضيق هذه المقالات إذا فُحص لها أن تعرض على تحقيق وهذا ما يسكت عنه كتاب خالد زيادة كذلك. □

للمواطنين والحريات، لكي على القردية التي لا تنكك الحداثة، والدولة الحديثة، منها. فاحت إيطاليا موسوليني، إيطاليا الفاشية والثاشيه في الطائفة الحرفية الرومانية، وأحييت روسيا السوفياتية والنيماتوكلاتورا أو «اللامنة» القصرية التي رتب، منذ أوائل القرن الثامن عشر، أشراف روسيا على مراتب حكمة. وتنج من ظهور ترتيب اجتماعي سلكي أو صفوي، يسميه أحد علماء

انموذجيين، من أمثال ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي وكامل الجادرجي، و«فقهائه» مشفقون، من أمثال حسن البنا بمصر والإبراهيم الجوزالي والحسيني بفلسطين وموسى الصدر بلبنان، في حياة الدول التي نشأوا أو نشطوا فيها، وما زال من خلفهم يقومون بمثل هذا الدور أو يدور يختلف عنه. فيصدر سؤال زيادة، أو هكذا يبدو، عن صورة سلكية، طائسية أو حرفية، للمجتمعات المعاصرة عامة، والعربية منها خاصة، ولتفحصها. وليس هذا السؤال وفقاً على صاحب كتاب السلطان، بل برث زيادة تراثاً من تناول المثقفين العرب لفقهاء المتفكرين العرب. فالكاتب العرب الأبعد شهرة ليسوا روائيين ولا شعراء (إذا استثنى الشعراء الذمعة) ولا مؤرخين ولا فلاسفة، بل هم أصحاب مقالات في أمر المثقفين، وفي ما يصح أن يفكر المثقفون رأي صحيح يهجون. بل يبط هؤلاء الكتاب بالمثقفين، وكأنهم سلك متجانس، قوة مجتمعاتهم على التورط بأهواء التاريخ وصممه (وهذا يرد إلى موضوع التاريخ وإلى الرغبة التي تحمل على التاريخ). ويشترك معظم المتصددين لكل هذه الموضوعات، وهم كثرة معاطمة بين الكتاب، في التحايل ضراباً من الماركسية، اللبينية والفرامسية، أساساً وهادياً. ويجهر هذا الضرب من الماركسية صرف جهده إلى إرساء «هيمنة» الحزب الشيوعي، أو حزب الثورة التي يتبذلها التاريخ، عن نشر أوائل فكرية مشتركة تقوم من الناس على «هيمنة» واحدة. حزب الثورة، أو حزب وفلسفة العمل، هو أولاً حزب مثقفين، بالمثل الدقيق الذي يؤرخ لولادة المثقف بـ «مسيرة» مكافيل، على ما ذهب إليه ليونستراوس في تناوله لطفي مذهب الحق الطبيعي في الفكر الذاهب صعب المواضع والأصطناع. ويعني والتوري المحترفة، هو المثقف، وسبح المثقفين والتوريين المحترفين هو الأدمير الحديث، على ما سمي غرامشي الحزب الشيوعي وكفى

عها ربحا نهبت هذه الاشارات على دلالة حمل والمثقفين على سلك أو صف أن الأصناف والطوائف إلى انصرام وانقضاء. ولا تغفل عن أن لينين وگرامشي، الروسي والإيطالي، نتاج مجتمعين لم يفلحوا في إرساء علاقاتهما الاجتماعية والسياسية على المساواة وعلى حقوق

الرغبة العصياء: وجه الرجولة وقفاهها

بلال خيريز

زوجهها، وربما يكون تعبير دونالد، وتفسيره للعلاقة التي تربط زوجته بخليل هو التفسير الأصديق أيضاً لحالة خليل، فيقول له دونالد: وإذا اتسمت دائرة السعادة التي تصنعها ليندا لتشكل إنساناً غريباً، فإن ذلك لن ينقص من سعادتي شيئاً (ص ٥٢) فليندا التي تسعد دونالد و خليل على حد سواء، هي نجمة خليل السعيدة التي أضحت كل التجسوس الأخرى على حد سحره.

إنّ يقوم خليل بإعتراف السعادة من ليندا كما يقوم دونالد بذلك من ناحية ثانية، لكن ثمة مفارقة أخرى، فدونالد السعيد بعلاقته مع ليندا، عزيز، ولا رفة، فيقوم علاقة خليل بها على الجنس أصلاً، فحين تنهض ليندا للقاتل، تسقط مسانحة عن حبه لها، أو يتركها هذا الترتيب، سوى حضورها في الصفحات الأولى، لكنها سرعان ما تحوّل مكاناً مشغلاً، تمارس الجنس مع خليل، فالجنس في هذه العلاقة مفتاحها، وسوقها، وتطور الجنس وتكراره يورثه بالحب، فيحبها عرفاناً بالجميل، ولا تصدر عاطفة خليل عن هذا العرفان بالجميل وتقف عنده، بل أنها تتعداه إلى حبس، عزم من الحب، يصحز عن التحكم فيه أمناً، لكن الحب (رواياً) يتهيأ باتهام العلاقة الجنسية التي تربط بينهما، وهو حين يحب ليندا، لا يشعر بالعيرة من دونالد

جسد الأثري في الرواية استدكار للذائد أخرى

التي تتكرر كثيراً، لكنها بلاغيًا شديدة، توحي أنها لحظة امتلاكها، تقبض على الشباب الأبدى وتأسر في الكف.

والزمن أيضاً، ذلك الغلام اللاعنوس، السلي لا يترك غصنوه على امتداد ست علاقات، أنه اشتباه الزمن، ذلك الذي يجعله يقيم العلاقة كأنها علاقة أولى، ويتبني منها كأنها لم تكن، ليندا التي تغيب عن الرواية الأولى لفترة طويلة، تعود لتظهر أنشوراً بعد انتهاء علاقته بساندرا، وتظهر بصمتها لم لا يهتبه الذي لا يتصمم به طويلاً، كما يفعل صديقه عدنان، ثم تغيب نهائيًا في الرواية الثانية شائبا شال ساندرا، وشأن نرجس القلوب ويدور امرأتى الحاحية في الرواية الثانية، اللتين تغيبان نهائيًا في الرواية الثالثة، ليندا التي تغيب عن الرواية لا يعود لنذكرها لأن الأمل هو الذي تقدم في الزمن ومعادرة للشباب والطيش صوب النضج، لا يتذكرها ولا يتذكر ابنه، لكنه يُحب باسمه (آدم) لأن الزمن لا يسمح ولا يمر عليه فليس يوصم أن تنحل آدم إلا شابًا يتدفق حورية وتضاضًا. إنه الزمن اللاعنوس، الشباب المستصر. ثم ما هو الزمن سوى ما نذكره حطًا، لذا يبدو خليل ويكوله الزمن مع كل علاقة، بلا دكرات وتلتحق السربية بغيب الإدراك ثانياً، فليس ثمة ما يُعزى بين جسم وأخر، وأن تبدأ العلاقة الجنسية تنتهي الفروق، يجب الخلط والبالغ الرهافة والملاوغة بين أربة أمب ليد وفلقة شفتها السفلى وفقنها، مروراً بطرف الصليب والخط الذي بين نهديها، هذا الخط الذي يشع من ملاحظة دقيقة يعيب كلياً، لتبدو شبيهة بساندرا إلا ما مروى يمزجها خليل «ساندرا كتاب أنيق مبعج لا يمل المرء قراءته، والاستماع إلى فيه من صور والأوان وفكر، امرأة مصغرة من جر موائد الفكر، فقرة على الحطاق الشرايات السيئ نعي، الذائرة والوجدان. في حين كانت ليندا، تأسوتها وشراء عواطفها، وردة من وردو الحديقة، تثرب الريح والمطر، وتستمتع بسقوط ندى الفجر، تقرب إلى الأشياء الجميلة في الطبيعة وأكثر قتيلًا عما يتعبر عنها ساندرا، امرأة تستر العفل وتوقظ في النفس توقظاً أنسيتاً إلى التحرر والانتقال، واكتشاف المناطق المجهولة خلف مظاهر الأشياء المألوفة. وليندا امرأة اللطافات الحميمية التي تجلب لغة القلب، وتدرج في

والعجز عن تبيينه حقيقة، إذ لا يدركه بالقطر، وإن أدركه فلا يشكل ذلك معنى مغايراً لما سبق وأن أحس، ومعرفة الأثني لفنون العشق الليلي، شرط ضروري لهذه الحياة، فالتشوق من نجيده أو لا نجيده، وعلى أساس إحاداته تتحدد استجابة خليل، لى سعاد التي يقرر أن لا يستسلم لها، تهرمه معرفتها لأصول الرن وامرأة حيرة بممارسة الحب، تثبت لي في كل لحظة أنها أبنسة مهتتها التي تحيل العملية الجنسية إلى صراع تحرضه بالأفكار والأحاسان بطل ما تستخدم التبدن والشفتين واللسان للوقوف على تربه. تكن وتوتجج وتتضخ إزغاشاً كأن تارها الكهربائي ارتد بصفتها، وأنا أرفع شيئاً وشهوة، يفرضه الرغبة الأعمى إلى فضاءها (ص 1٨٧ من الجزء الثالث) يستسلم خليل ليصطب لها ابنة مهتها ولأن شهاد الرقة أسمى، ولا يمر، وفي فقرة تومله يلقى بكل شيء خلفه، هكذا تلتحق الهبة والزمن، فلا، يظهر التناقض التي فصاعداً دون أن تأسر الجنس مؤلّزة في سجنه لسعاد، واستسلامه، كذت فوم الشهر الذي قضاه بعيداً عن ليندا مؤثر في استحبابه لساندرا، والزمن نفسه ما يدهمه لاغتصاب سناء حبيبه التي أراد الارتباط بها نهائيًا، فيحاول الفصاعب، ليظم شحاذ الرغبة الأعمى ما يعينه على الانتظار، الزمن هو ما يقضي ويتوتر في الأصفاة فيجعلها حالة الاحتيال، ويصلح الجنس ضرورياً وملحاً والزمن أيضاً هو ما يتركز بالهمة بتحدد، تضويب الشباب الطي، والسر الخفي نهر العجز، لذا تبدو نساء الروايات الثلاث، شابات، رشيقات، رشيقات، إلهن لجسداً لا رونية تتكرر دقاتها، وتترجم دقاتها، لكن ما يغري فيها حقيقة هو شباها الأزل، ذللة الجسد على شباها، فلا يحسن خليل أن يقيم علاقة مع الوس التي غادرت الشباب منذ فترة، ليس لأنه قطع عهداً أمام نفسه، فلقد ضامج الغنية الأميركية الشابة، في حفلة الجنس الجسادية، وليس يوصم أن يترك نرجس القلوب، لأنها شابة أيضاً، ولا شيء فيها يختلف تذوق الجلي، ولا يدهم سعاد للجب نفسه. أجساد جلي، الإمام، هي الأجساد

الزمن في الرواية شباب مستمر

استمراره، إنها حيابة زوجية، أو لقل ولا عدل يمتد الزوج كما تسبها ليندا، تمة جانب في هذا الزواج لا يمتد فمؤاته، وحين تستنق ليندا إلى عاقبتها بخليل، لا تكون مشكلتها الزواج بل الحب فهي الزواج يقبلو الجنس شرطاً ضرورياً، في حين أن الحب ممكن بدونيه، لذا حين تكون ليندا زوجية، فإنها لا تحزنه بصفتها زوجياً بل بصفتها حبياً، وحين يتسامح دونائد معها، فإنه لا يتنازل عن حقه الزوجي، بل أن ما يتنازل عنه، هو امتداد الحياة بين الحبيين، استحالة انقاعها بذاتها، من خلال امتلاكها الوقت الكافي (لتخلص دونائد من عجزه) والتمزاق به. «حين سألت ميلينا كافكا إذا كان قد غابا، أجابا: «هل هذا السؤال ممكن؟» إذن فقد خدا الجنس بالتسببة لليندا، حثاً بالعهد، فيها هو بالتسبب خليل بداية العهد، ومفتاح العلاقة ومسرهما النهائي. هكذا تنمو خيوط العلاقة بالتسبب لخليل على امتداد الثلاث، عوداً مقطوعة، وولاء ملتصق، فحين تبدأ علاقته بساندرا، تكون ليندا قد حثت بعهدا معه، ولم تتركه منذ زمن، وعلاقته بساندرا، يجرها الحب أيضاً، الرصائل المقطوع مع ليندا، يلمن قطعة كاملة حين يحصل الرصائل مع ساندرا، وحين تعادله ساندرا على الرواء له طيلة شهر، وتحت برصدها في الأسبوع الأخير منه، لا يقصد ذلك من حبه لها شيئاً، فالرود هنا بعض هو، لا وعدتها، كذلك فإن علاقة بنساء حلمه الطويل في الجزء الثاني من ثلاثية، يكتفها هذا الحث المذكور بين دور ورجس القلوب، وبين سعاد وسناء في الجزء الثالث من الثلاثية.

على هذه الأسس التي تقوم عليها علاقات خليل الإمام، يبدو الجنس في روايته، وكأنه يحقق تواصلًا مقنوداً مع الذات، ويبدو مثل الرواية هاتياً بمتمعة التكرار مستنسلًا لها، حيث يبدو الجنس حقيقة، حاجة جسدية، تنصل من روائها لأنه لكنه لا ينبج في تحويلها إلى متمة حقيقية، فالجسد الأثري ومزج، استجبار وورود، وفواكه، وشايخ، إنه استكثار لذات أخرى يجمعها له، لذللة تفصيحها الحياة الشديدة إلى الجسد،

والمسألة في تصويره، يترك مكانه شيئاً فشيئاً إلى تكرار عادي، لا يعود إلى انطلاقاته إلا مع سائده، ومع اللغنية الريفية. ومع كل علاقة يقيمها من جديد على امتداد الروايات الثلاث

عنى الرغبة، ذلك ما يجاور حليل الحفاظ عليه، لذا يتجاف التكرار، وينتقل إلى التعبير، يخاف اكتشاف الجسد فيغض عنه كل الحواس، ولأن الرغبة عمياء إلى هذا الحد، ينجح في القيام بمحاولة اغتصاب سناء، تلك التي أحبها وأراد أن يرتبط بها نهائياً، حتى تبدو محاولة الاغتصاب وكأنها تراجع عن مرجعية الزواج وما يرتب عنه من اكتشاف للجسد الإلهي، وأتسب له، لكان قدر خليل حين يجب امرأة ما، أن يظل مغمضاً، لو أن يتمتع من فاكهة الجسد، كان خليل هو دونالد الآخر، أو كان دونالد وجه الآخر الذي يدفعه إلى الجنون، فدونالد الذي أصبح عبثاً منذ أن ارتبط بلينا، يبدو لخليل وكأنه صورته حين يرتبط بأمرأة مجنونة، لذا يتزوج خليل من العاطفة، تلك التي لا يعي له جسدها شيئاً، وحين لا يعود قادراً على الاحتفال، لا يجد أمامه حرجاً سوى الجنون. □

يمكن الوصول إلى حدوده، ولا يطمح لذلك، على عكس العرب الذين بالغوا في تطويل أحضانهم لتلائس قصر الرحم، وتحمده. ويبلغ العرب في تصوير الأوضاع التي تجعل رؤية القمل الجسد ممكنة حتى تتم حدود الجسد، إنها الرغبة المعلقة، التي تريد الوصول إلى هدفها بتبلمه، في روايات أحمد الفقيه، ثمة غموض في تحديد الجسد، ثمة أجساد من نار، وأجساد من وروب، ثمة شرارة مفرقة وبلا حدود. شرارة هي في أغلب الظن عجز عن التحديد، ثمة عطر مراقق للمعالجة الجنسية، ليندا، يعطرها الشرقي، ويعود أيضاً، ثمة عربي يزيد الجسد التباساً لكنه ضروري، ثمة اغتصاب يجعل الجسد عبثاً (سعاد). وتلك أمور على حسيها المقروعة، إلا أنها لا تحصل إرتواء في الحقيقة، فلا يمل المرأة من والحة جملة، ولا يمل من رؤية باتسوامية للجسد تجعل الجسد شفافاً، ويسلم صلبه، يجعله عمداً وبلا شعرات، جسد مثالي، أو مثلاً لجسد، منه لا يبر ولا يعني. ثمة كنه حيد. - انه - قد لا ينجح حين تكرر جسد إلا حين يبدع علاقة جديدة، فكل الإنسانية التي يبدعها ليلينا، في أول مرة يقصدها، بكل إنسانية فذا الجسد

جسدها فاكهة كل المواسم، ورشماً ليل الشتاء (ص ١٠٧ - ١٠٨ من الجزء الأول) ما عدا هذه القسوق لا تختلف ليندا عن سائدها أو عن ترجس القلوب أو غيرها، وهذه الفروق كما لا يخفى، ليست جسمية على الإطلاق، إنها اختراع وتبرير، أن تكون امرأة كتاباً وأخرى ودية. ثمة ودية ليندا، وتشعر لسائدها وعينان خضراوان، وهندان للمغنية الأمريكية السوفية، صوت لسور وأصابع لترجس القلوب، ثمة صفات مشتركة بينهما، بل ثمة جسد واحد يسور الجميع، تبدو الرغبة وكأنها هنا تقتل الإدراك، فلا يعود الجسد محدد إلا بتفاصيله العنصرية شامخة ساطعة، انسيابية الجسم. هكذا يبدو الجسد وكأنه بلا هوية، وكأنه جسد والمنايا، ينشأه حتى اللعل، لكن التشابه الغري لا يفقد وهجه على الإطلاق.

حين يصف خليل مشهداً جنسياً، فإنه يتوسل لذلك، فاكهة وأشجار، وموائد عسائية، يصور جسداً بكليته معشوقاً وشهيقاً، وليس التناحية ودق تفاصيلها في كتاب الضحك والتساؤل، لكونه يرا، بل أن الجسد يشتهي بجملته، لكن جسد المشهي (وهو خليل هنا) يقتصر حضوره على المعنى الجنسي في غالب الأحيان. لذا يعتقد خليل أنه حين يظل سعاد لا يستوجب ذلك استئثاره بجسده، كأن المعنى الجنسي هو المعنى فقط بالجسد الآخر، وكانت العرب قديماً، وفي ثقافتها الجنسية وتراثها الجنسي، تعتبر الأمر خلاف ذلك، فالفرج بالنسبة للصر هو المشهي، وتتعدد أهمية الأعضاء الأخرى بالنظر لعلاقتها بالفرج أو قربا منه، فصدر المرأة بالنسبة للعرب مهم لأنه مركز شهرتها المنقلة إلى الصرخ والخارجة منه، وفي العصور القديمة، والحضارات القديمة، كان للفرج هذه الأهمية، انطلاقاً من كون علاقة الذكر بالأنثى كعلاقة حبة الحنطة بالأرض، أو علاقة الحروف بالنسبة، لذا كان الفرج مركز الإحصاء محط اهتمام هذه الصفة، عند خليل الإيام يصبح الجسد كله مهماً وكل أعضائه بالأهمية نفسها، فالفرجة عزم كاسل وأنسيق وراء لشهد الجنسي الذي تنبع فيه التفاصيل، فيصبح الفخذ بلا حدود والتهد بلا حدود، ويقذف استدارته ليستسلم إلى امتداد لا ينتهي تصعب اليد التي نلصق، كذلك يمتد الفرج إلى ما لا نهاية فلا

صدر حديثاً

سلسلة «كتاب الناقد»

عودة الاستعمار

من الغزو الثقافي
إلى حرب الخليج



AL-NAQAD
دار الناقد

رياس حبيب الرئيس - عبد الرحمن منيف - فاضل العزاوي - كمال أبو ديب - جورج طرابيشي - أنسي الحاج - محمد بركات - صبري حافظ - غالي شكري - عزيز المحمطة - سجع الفاسم - شوقي بفسدي - محمد الأسعد

لغة «الزعران» فائضة عن الشعر

يوسف بزي

الشعر المحافظ والتقليدي قد تم على يد الشعر الحديث بمضامينه واتجاهاته الوجودية والعبثية والخطابية والسياسية والمنزوعة للبحر... فان رطانة هذه «الحداثة» ما لبثت ان تركزت على وجه تقليدي يتألف وجماد وعقيم. ولذا يبدو خروج «الزعران» عنها بنسبة معينة، كما في تجارب جليلة أخرى، وهو خروج جذري، لا يستمدد شرعيته من بيان غرده المغوي فصب، بل أيضاً من تقدير لجماله ووجهه عظيم. حيث مادة الشعر ليست الشعر نفسه ولا تهيؤاته وموروثاته المجردة القائمة على ثقافة شعرية مرفقة، بل هي من مواد حام، مباشرة، مقلوبة مع مطرح حيائي عفيف، يحضر فيها ثقل الماضي الماضي الراهن، وهو حضور متجدد في تلاطم صوره واختلالات لعت.

ويجب هنا جابر أن يزجج قدر استطاعت وطاقته كل مفارق مع أي عادي، وكل شفاف مع كل قسوة وسياكة. هذه الزاوية التي تتراوح نسب نجاحاتها هي فعله الشعري وفصاح حساسيته الدرامية. وينسحب هذا الأسلوب إلى اللغة ذاتها فتقع على لغة تشبيك فيها أحوال الفصاحة مع مهمل الكلام، لينشأ بدورها حول المفردات العلمية التي عالياً ما راحا هنا، لا تعبر معناها بل مرادفات أخرى، ولا تفلل على معادها الأصلي. وفي جابر في «زعراته» غيره في دميعة النص، إذ هنا يتوسع ويكافح القول وأسلوبه إلى ناحية ملحمية كلاسيكية تارعه أشكال سينمائية وأدوات مسرحية تنطق بمشاهدتها بصورة لا تشغلها القصيدة أحياناً، فتضكك في استعاضات وسبها إغراءات الصور والمشاهد دون طائل ولا لزوم، وهو على كل عيب كان من الممكن تصديقه لو غلبت القصيدة العنصر الدرامي (السينمائي والسرشي) وهو عنصر فعال في القصيدة، بتدنيا إلا أنه يؤذي في الوقت نفسه.

لم ان استنطق الشاعر للسيرة ليس بالضرورة ظهوراً لتفاصيلها، إنما صوتها العام وشاعدها النافرة، ولذا هي ليست فصاحة بومية، إنما للمعيش في لحظاته المفارقة والدارة الحدوث التي تحزن كمية تعبر تسع لما فوق البومي وما هو تفاصيل البومي في أن معاً. لذا، في معظم القصائد، التي تتوزعها هموم فنية متصدعة بين الملحمي والسديني والشعري، نرى تفككاً لبنية النص، لبنة

وعلى كل النواص الشعر بالحكاية، لا ينقص يحيى جابرس الطرف عنه، بل هو يتقصده، ويأمله ويمرزه في أشكال عدة، كلها تدل على خروج ما من شروط «القصيدة» وتوجه إلى شكل ما، لم يتبلور كلياً هنا. وإذا كنت أحملي، قدر السطوع، تسمية كتاب «الزعران» بالمجموعة الشعرية أو الديوان الشعري، فهذا تدليل مني على نوعية الكتابة التي لا تفرق من القصيدة كلياً، ولا تلتقي مع أي نوع كتابي آخر بالكامل (السيرتي، المسرح مثلاً). وهو بهذا المعنى، على كل حال، سلوك زعرته وشبهه أسلوبية يشابه مع فحوى الفصائل أو يطاهاها

في كل هذا خطر الألفة بلا شك، أو خطر استعاضات ما بغيره شعري (جبريل جبريل، سبيلتي) على القصيدة وتقليتها أكثر من طاقته لكن هناك «الزعران» يلهو هذا الخطر في حده الأخرى أو يكاد لا يبين، لأن الشاعر لا يبيت من حكمة أو موقف، بقدر بحث عن صورة الشعر ومادة الحكاية، وفنار لذلك صيغة الواقع لا الأفكار، وصيغة الحقائق لا الخيال. وهو اختيار يفرد الكلام إلى عالم نبع وواضع تحيكة حكايات الزعران الذين يزعمون سرراً وعلناً كل النسلى. وتتوزعهم المدينة أو تحرك مصاتهم. ويتصدد الشاعر إعلان حياتنا وغرائزنا التي نسترها بأقوات التهذيب وأساليه الأخلاقية (التقليدية والدينية واللغوية) على السواء) ولذا هو يتصلب ما ويعربها ويفكك أحجيتها. وكأن «السيرة» لا قدرة لها على التبلور والظهور إلا بالافتكك عن نوازع الأخلاق والتماطرات الاجتماعية ذات الحلقية الدينية أو الرغوية أو الزناتية، والتي لها أيضاً قوانينها وقوانينها اللغوية. وهو افتكك أتاحت الحرب له فرصة الحصول.

انه خروج عن لغة، يبعث عن خروج على سلكهم وذاكرته متوترة. وإذا كان اتبادر

الزعران

شعر

يحيى جابر

إصدار خاص، بيروت ١٩٩١

■ انه كتاب المدينة، أحباتها الحلقية وضواحيها بنوع خاص. انه كتاب الضحايا أيضاً، الأموات والأحياء. وهو كتاب النصب والشغب أو أفعال الغريزة، المأمود منها والمرذول. ولم يكن يمكن لهذا الشعر أن يتجسد لولا سيرة الشاعر نفسه، وسيرة جماعة بعينها (يتبنى لها الشاعر بشكل من الأشكال) قوت، بالحرب وشظف الحرب، اقتحام المدينة وتأسيس الممانعة فيها. وإقامتها الطارئة تستدعي تحريك الخبر القديم، ومشاركتها الجديدة في مشروع المدينة أيضاً تستدعي الخريطة الواسعة في العارة والاجتماع. وفي هذين الفعلين يسيطر الماضي بأسلحته على حاضر أصغر، وتنتقل الضواحي بلونها الريفي وفصيحها المكتوب على شوارع مدينة نشئت عن الرغبات الجديدة والتبدل.

هذه سيرة من حرب، من جمهورية أفليات، من وطن من العالم الثالث. سيرة لا تعصل الفرجي عن الجهازي. وهذا هو شعرها أو حكاياتها. وسعرها، اليوم، يكاد يكون متنى كل شعر أو رواية في لبنان بعد الحرب، ذمياً في عهده من البلدان العربية. ويرى تلك الوجهة طائفة على قصائد كثيرة وتصوص عديدة، وكأن «السيرة» التي غلبت لغيب والعالية والشمسية هي مادة الذاكرة وتحققها مينا

شعرها أو حكاياتها سيان لا فرق في ذلك، طالما أن القصيدة تبني سرد وملحماتها وطالما كلام السيرة يمثل المقام الأول، وطالما شروط «السرد» تريح كثيراً من شروط القصيدة، تلك التي تعودنا عليها أو نعرفها وتجاربنا على أنها طريق الشعر الأودح.

الشاعر يبحث
عن صورة
الشعر ومادة
الحكاية

المجددة للقول الشعري ومقبرة فيه، محدة غرقاً لا ارتداد عنه نحو القامة صلبة وطيدة بين الحلي ولججته من جهة، والمعلط الأدي واستطراداً على هذا المعنى، لا بد أن نلاحظ أيضاً، أن هذه التجربة يمزوها الاعتزال ومنع التكرارات، كما أن ثمة تحمل في بعض القصائد، واستغاضة غير عجيبة، دون غياب العلاقة مع هذه الجرة التي تضيئ لغتها وذاكرتها المائضة عن الشعر وفيه. □

مختارات من «الزعران»

وتغر كتابة ليليز
ترن تحت رجاج السماء

من «المرآتان»

تقلل الشمس صدرها
هذا البحر فترفع
صانع المشاعف لدفة المطارب
يقضي على أربيب في موجين
فرقة دعا في رجاجة نبيذ
تنكس كل سطون
طرباً إلى الجمهورية

من «أنا الباب والتقب والعين»

دقبة تنظم تحت موج سياه
طيات تلتفت بين الأجران
انزلت كسمكة بين تأثير الساء في «هرس
الغاسم»
تحنت بأجسادهن المكرة بالكاز والصابون.
الدعوات الضميمة لزوجت ورامعا هويتاً
يوهها...
تفاصر وحول سراج
جلبوا ابنة عصي من شعرها كديعة
جرجرعوا على الزهر
مع أبوات بيتات

وجعيتها واتصالاتها وسلوكاتها. وينزع خاص لشكل تميراتها الدينية والثقافية. إضافة إلى بروز عرضات كتابية كالعرضة والاحتجاج والتمرد الفردي على الجماعة نفسها، التي يتعامل معها الكاتب في الوقت ذاته.

إن تجربة يحيى جبار، هي حساسية وعصبية تعبيرية سيظل عنوانها العام - بتقاطعها مع تجرب آخر متشابهة معها - مختلفة الأساليب واللغة - من أكثر المتأخرين

من «مقبرة القيلة»

وكت لمبة في الفرج
حين فصقروا عصري
فرفر جسدي في الهواء كالخيزران
ملحون بالبحر،
مطرد بالسكر،
حتوي بوزق القلي،
أشعلوا سيارتكم من شمدان الخشي
تنمو اللذ في بصيرات الكار
مباري يتطل
الشوارع كتب مدوحة
أنزع في بقعة النيل
أنزع
ألف نفسي بطوء سيارة إسعاف
أنا أريص

من «ويسكي لهذا الليل الحنون»

بين الهواء والمواء
قليلة حائس لم تفجر
الحرب أتنا المصونة
لغتنا، شمتنا في بيتنا
بتخطاي في صالون الجسد.
حيث تنظر
عودة الكرهية إلى الحوارات الجليانية
نغنن كالإبام

القصيدة، وحتى إعادة بنائها، هي إعادة وتجربة غير مكتملة، ولا تعيد اللحمة غلده الأجزاء إلا في متاعها العام لأن أهم المتعني البائي، كما يبدو، هو آخرهم الشاعر حتى ولو اختزنا هنا أننا أمام تجربة لا لارت ولا نداء لها قلاً، أي أنها في أرض بور، فلاتل من حاولوا اجتيازها أو حرثها. لذا في هذا التحيز لا نرى بداية ولا نهاية أو ما يشكل مفدمات وإرهاصات الحدث والشهد الدرامي التي نرى وجوداً فوراً له، وجوداً فاسماً. وهو يتأصف مع مشاهد أخرى سرعان ما يحول القصيدة إلى شطاي وحطام، كل شطاي تأخذ سطوحها التصويرية من ذاتها دون أن تغفل علاقتها مع الاختراعات التي في البداية، على نحو ما، تقلد وتتشوي تقية والفديو كليب، خالقة من تافرها وتجاهلها نصاً مريباً لا سباق له سوى فوضاه. تلك الفوضى المتشظية على اقتراع الجمع بين المفارقات التصويرية واللغوية. ولا ننسى أن ثمة بقدره الشاعر على الأسلاك بالكلام لثلا يتزلزل وراء انشائية لا تنتهي... وإذا كان الكلام الشعري يفر من صيغة إلى صيغة أخرى دون تفهيد، كما تشير ضيائل «الراوي» أو «الشده» دون فاصلة وبدون مساحة، فهو فخر فوق رتبة الصوت واتشاده إلى تنوع زوايا وسائط المشهد، وإلى توقيع العبارة على احتيالاتها.

هذا الأمر يجعل القصائد على نبرة عالية واحدة لا تهيظ ولا تصعد من مستواها، وهذا لا يدل بأي ويه من الوجوه، على نقل أو رتبة، إنما يتم من صوت الشاعري - لأهائي - يتلازم مع تقنية تلاحق الصور واصطفافها بعضها جنب البعض الآخر. واستدرك القول بأن القصائد تكاد تكون قصيدة واحدة ولو تصدعت أسرارها، قصيدة واحدة يتجمع أشخاصها وأساكنها ليسردوا رواية العائلة والأقارب والقرية والمدينة. رواية مفتوحة على أنواع لا تخص من الموت، والموت هنا، الحاضر بقوة، بتشكيل على ثنائية الجريمة والمطافة. إنها أيضاً لا تسرد رواية العلن، بل رواية التافز والحرث والأسرار، في تلافيفها وجوانبها وأسرارها، وكان الرواية هي مقوس انشائية لا تصف بل تفسح.

هذا المعنى لا يتفصل الشعري عن السياسي هنا، والسياسي لا يأخذ معنى الالتزام أو الدفاع أو الاعتقاد أو التبشير الخ بل يأخذ المعنى الذي تعمله حركة الجماعة

البقاء عبر العصور

أقدم مهنة في التاريخ

سلام خياط

56 KNIGHTSBIDGE
London SW1X 7NJ
Tel: 01-245 1905
Fax: 01-235 9305

حكواتي شهواني شرس

يحيى جابر

الجانب الآخر لأشخاص عابثين، يشعين، فيبر ملاعهم وسياتهم كملانة في جميع تصحك على مومهم في الممارك، وتلند لحظت قرفهم واغصانهم، ونلنت معهم في مطاردة طويلة للوصول إلى لا شيء طبعاً. زاوية أحادية بلهتسية مدينة وجعينة كالتات. كان كل قصة مشروع رواية، أولوح حجري سباري للمحة ضائلة ومفقودة لا نكتدل

بصيف شهوان إلى القصة السابعة روتته الخاصة، المثبتة من تجربة مميزة، في حكة مصابة للنسج القصصي اللبني العام. فزوتته تلمس نفسها، مكاناً خاصاً يجمعه لا يسقط في فولكلورية العنف، وإن وقع في صحتب إشارة وتملجة شخصوس. رغم تثير الأسماء والممارك والحركات، كذلك النساء الشهواتيات المتشابيات، والحالة السلبية والعينية المراقبة للأبطال الذين يعمون في لحظت ضعف نادرة، وربما هذه الكروسة (كوايس) في عوالم حرب أهلية، تستدعي أحياناً هذه الصطباتية الثقافية، والحيو الحصب، في لغة شيفة قد تزلزل إلى بلاغة العنف والدموسه والتشكالاته من الدم إلى الفضاضحة وإلى عفونة ذاتة تقع والحتن، على المشهد القصصي الذي لا يخلو من مشهد يجري كملجأ طوارئ، أو روضة جنس حوتة

وإن أتى «شهوان» من القصيدة شاعرًا ميمًا إلى قصة بني متميزاً فيها أبهاً، وللذلك تبدو حركة سرده للقصص مبتذلة وستوحاة من قصائده السابقة عبر إعادة أحياء أشخاص وأمكنة وذكريات تبعثت في شعره فداد متوجعاً بتحيات صاخبة لأخريين رحلوا ولم يسقطوا من الذاكرة. وأعاد ترميمهم بدون تصحيح أو نذب وروايات، أنها بلقطة باتورامية لرجال سقطوا في هاوية وبقي الراوي على الحلفة. يروي ويتذكر دون اللجوء إلى الحلفة تدم أو عويل خيبة.

قد يصدم شارل شهوان في «حسرب شوارع» بدعواته المشهد الذي يذلقه، ولكن بحرك متعة مزوشية لذلك لرى أنك هذا أنت فيها مضى، أو فيها حلتضه، أو ما سمعت. وهذا النص القصصي يذلقه لأن تتأري معه في الزلافتة واتحدارته إلى أعصق ما يمكن. والصعود مرة أخرى، والتوازن، مع شفاعة حلية بن تحاريم الفكرة القصصية. لذلك يبعد شهوان لعبته بشارسة، في توزيع

المشاعتي، التنبؤ. المطارد، كذلك جولات عتب، وفرازة، وحتن، لكن شهوان لحقة اختارته لذيتته، لم يتعامل مع الحرب لقبلم سبنيالي تسجل أو حيداي، من هنا فهو لم يتعمد مشاهد التضطيق الجشعي لجبابية يونوغرافية، بل ظل تلقائياً وضروباً وواقعياً وثقياً في روية عاسة تني وبهتس بملصحة خاصة، تتهاى مع جلجامشة (جلجامش) لذات وملذات من الحب والصدافة والجنس وموت والأحلام. لقاص يفرض في المستمع الأهل، لسلاسل قنور متفرسة ونادرة، بتنية لغوية نائمة اللقطة حيث يطرع شهوان سباريو الحرب ويغترها إلى داخليات عميقة، تزين عفة العروسه على ربابيا من حلال مسلحون بالرشاشات، يتسخرن في نلن لتلقب سم فيسقطوا في حوافة العنف والقتل والأولام، وينسج شهوان إلى تقطيعه المشهدي - اللغوي. وتكتينه ليليل متوحدي عاي من كل شيء إلا من حب البقاء على قيد الحياة في مدينة ملتية ومثيرة للقتل والاغصان والحب والبكاء أبهاً.

يفرف شارل شهوان من يومياته، ومن مفكرته الغصيرة، ويسعى إلى كتابة غرافتية فينتساهي في قصص حواسية. تتطوي على روائع واصصوت وصيريات، وتحمس ودم وإحساسين لإسقاط في حالة عطن ولا برتسون، يمشون عن واحة فيعمون في سرباب، في عطن إلى امه يفسل أو يروي أو ينظف. من البحر المراقق ذاتياً إلى دوش الماء، وزججات الوسكي والعرق واليرة التي لا تروي، إلى صانوق الرباطة وصفتيات الماء، إلى جداول السديم، وجيوب المي والبيول، وذفتات الطر المتبرية في بحث عن ماء لها العطش الداخلي والهاء والفراق الساعي ودام نشوة ما.

من زاوية خاصة يركز شهوان شوموه على

تتحول
ارتجاعات
الأحلام إلى
قبلات
مخضبة
بالوحد

حرب شوارع

قصص

شارل شهوان

رياض الريس للكتاب والنشر

لندن - قبرص ١٩٩١

تبدو الحسرب كمتفاح أساسي ووحيد للدخول إلى قصص شارل شهوان من العنوان «حرب شوارع» إلى تفاصيل الكلام ولانلنت المشاهد المتتالية وراء بعضها، التي تفردك إلى ذاكرة طارئة معزومة بالدم وعردة بالرمصاص، حيث متاعة عيش في مكان متزحرج، وعيث كانتات حرافية في لحظة كشف بين البرهوية مفقودة، وبسببة متفتنة إلى أنص لحظت هريساً، فلا تصل إلى توازن، وتضيق بين أنصاف آفة، وأنصاف أبطال ليسوا بشراً، ولا بالضرورة حيوانات تثب وتفسر. ثمة هوية ضالصة لفنية قتلة وضحايا لا يشفق عليهم «شهوان» ولا يبرضهم على ارتكاب اثم في كل حرب لا أحمية للزمن المتسرب بسرعة من أيام وحوات ومعارك، لذا، يقلت شهوان بطله الأوحسد تفريساً في محموع قصصه، في جكرة سريعة ذاتياً في حبكة مدارونية لأبطال غرباء لا غشة خلاص هم سوى المرأة الحاضرة ذاتاً والمجانية للجميع، ولأن كل شيء مشاع من البشر والحسرب، تتماثل الأحداث والأماكن بظلمات، وتحوّل ارتجاعات الأحلام المتوالدة من بعضها البعض إلى كوايس، وهذيان كلام، وقبلات غصبة بالوحد بين رجال ونساء يلمعون بالموث أكثر مما يتلاصق هم القدر.

للموه الأولى تبدو قصة شهوان وكأنها تستمد عناصر تشويقها وفردات أبتها من إبداعية سبنيالية مستوحاة من سبنا العالم السفلي (Under ground)، النيوبيوركية تحديداً، التي تظلب عليها طابع شخصية



الاسلام سيقى في الأسر طالما العقل العربي في اجازة

نبيل أيوب

القرآن الذي يعتمد العرب أساساً للتشريع (ص ١٩٨).

٢ - الحكم القردي المطلق القائم منذ عصر بني أمية.

٣ - ممارسة الفقه والتشريع والتفسير الإسلامية المتبعة منذ العصر الإسلامي الأول.

٤ - النزعة المسيحية الكهنوتية التي تركت اسرها في الأيديولوجية الإسلامية، والتي أسست للأخرة، أي لجنة الساء وليس لجنة الأرض، والتي لفتت إيمان الخلاص العردي، حصر عافية المسلم بالأركان الخمسة، واعتاد لهم السك كصمد للتشريع.

أما الشواهد المتكررة عن ذلك القابع فهي: الطفل والمراهق، والمرأة المحجورة، فضلاً عن واقع الإسلام... وأما منقذ الخلاص من تلك الفواعل كلها فهو باعتاد نظام الجامع كما كان قائماً في عصر الإسلام، وينطوي به بشكل يستجيب لتطلعات العصر، على أن يقوم على الربط بين عصر الفرد والجماعة، وبين القرن وشؤون الحكم.

يكرر النهج رفضه اعتياد الديمقراطية الغربية في الشرق العربي والإسلامي، لأنها صفة خاصة بالغرب، تفصل بين الدين والسلطة، وتوقع في مجتمع رأسمالي صناعي لتنظيم العلاقات بين أصحاب العمل والعمال، وهي تعني أن جميع القرارات يتم اتخاذها بعد إحصاء الأصوات لتحقيق سلطة الأغلبية (ص ١٩ - ٢٢). ثم يضيف في الفصل الثالث، إلى مبررات رفضه الديمقراطية الغربية، أنها منيعة قامت في الغرب على اعتماد الحرية والرؤساء الدينية من حلبة الصراع، بعد عزيمته الجيوش وسقوط سلطة الكنية في المظالمات غرب مضيق جبل طارق (ص ٢٧ - ٢٨). ولأن

أسباب رفض المؤلف الثقافة المترجمة غير مقنعة

تتجسد القضية التي تتمحور حولها مقالاته، والتي يرى أنها من مسببات القابع في الجسم العربي والإسلامي، والتي تتكرر في كل من المقالات الأربع والعشرين، بما يأتي: ١ - استيراد مصطلحات غربية، واعتيادها كصحة الحكم، وكصمود للحلول، في الشرق العربي والإسلامي، ومنها: الديمقراطية والديمقراطية. فضلاً عن رفضه الثقافة المترجمة، وتبني طواغرها، واعتياد مفرداتها والتشبث - الحربية - الصحافية - المحكمة العليا - البرلمان - الدستور والأحزاب والمعارضة وهي مصطلحات لا يرد ذكرها في

الإسلام في الأسر

مواقف نقدية

الصادق النيهوم

رياض الرئيس للكتب والنشر

لندن - قبرص ١٩٩١

نشرت مقالات السكتاب الأريبع المشرون، تبعاً، في مجلة الناقد. ومع أنها مقالات صحافية، فهي ترتبط ارتباطاً عصبياً، وتكون رجدة، زويرة، ثرة صاحبها عملاً عميقاً، ونقداً عميقاً، وعضاً مؤسساً من ناحية، مؤسساً بالياً من ناحية ثانية، جذلياً بكل ما في الكلمة من معنى. يدلف عبر تحليه للثقافة الغربية الإسلامية، وعطى قراءة جديدة لمفردات، التي لا يمكن أن لا تتصلح مع المعنى والاعتزاز، والتفطع، وإلى الكشف عن سببها، وإلى اقتلاعها، ثم إلى تصويب المسار، واقتراح الحلول المناسبة. حاجته صهرة العرب والمسلمين. فيه أنه في رؤياه الحسائية، بقدر ما يبدو منسجياً يبدو متناقضاً، ويقدر ما يبدو واضحاً يبدو متروكاً، ويقدر ما يبدو عقلياً واقعياً يبدو شاعرياً حليماً، حتى أنه يقع أحياناً، وفي فئات تمييزية، فيما كان قد قومه عن وهي وإرادة تنحصر القضايا التي تتمحور حولها مقالاته، والتي يرى أنها من مسببات القابع في الجسم العربي والإسلامي، والتي تتكرر في كل من المقالات الأربع والعشرين، بما يأتي: ١ - استيراد مصطلحات غربية، واعتيادها كصحة الحكم، وكصمود للحلول، في الشرق العربي والإسلامي، ومنها: الديمقراطية والديمقراطية. فضلاً عن رفضه الثقافة المترجمة، وتبني طواغرها، واعتياد مفرداتها والتشبث - الحربية - الصحافية - المحكمة العليا - البرلمان - الدستور والأحزاب والمعارضة وهي مصطلحات لا يرد ذكرها في

ميساني لشاعدا داخلية من حديم أرمي، مفتوح على داخل. اساني متشظ فيجمع البطرات، ويرصفها، ويقطع بقسوة المشهد والمعركة، ولا يترن إلا فيما ندر، وقد يتكرر المشهد الواحد لأسباب تقنية خاصة في وحرب شوارع لعبة داخل وخارج يتشاجان ويتشاهيان، حيث يجاور شهور التقاط المدينة المحترقة بين يديه، فيجيد لعبة القص كحكايات تدرس لا يشه احداً، وإن كانت نبراته متقطعة مع مراجع ليست في القصة اللبنانية أو العربية وأياً من لغة سينمائية تم اسقاطها على مشهد لثاني بامبار في احتلال وقنارح ومزئاج وزاوية رؤية على باتسواسا شهوانية، وإعراج عجز لقراءة داخلية وصرل، وإعراجها من للاحات الأرشيف والأخبار الأسية المتفرقة نحو قصة فتاحا لكشف يوم، ويقع الواقع نحو صراع يتوارى خلف قصة وشعر بغض بطولية عتلة

يتشتت المكان في قصص شهودان، لا يركن لـ حير أو بؤرة، خشية فقدان ذاكرة، لقوس حائرة، تفقد لفتها سريعاً بالخارج والأرض، يركض ويلهث من مكان إلى آخر، في مطلب كزة قدم، إلى خطوط الجاس، إلى مرصع، إلى حفلات قصص على أوتستراد. من حجرة إلى مفع، إلى حديقة منزل، إلى شط بحر، أو مسرح صاحب، وفرد متتالية لا تنتهي. وعده الأمكنة المفقودة لا ترحي بالقامة، وأما بحركة انشال وسرعة وثب سنا على لحظة حياة حقيقية. فلا تشفع للذ القتل ولا وعشة الحس ولا نشوة معركة، ولا لاشعيرة حلم، ولا جالة من الكايوس. كل شيء مفقود ولا يمكن أن يروي إلا بهذه الكتابة الغولانية المتلاخفة بأصداء متصدقة: من ظلمات الغشغال إلى زفشات النص والصف، وبطاردات ورقص جماعي، ولذة كشف من مكبوت يلقنوه، وخروق لمحررات تصبئة وشاغوة عجائبات لقاص حيوي يتذكر لو يتخيل لا فرق. فلا يبدو شارل شهوان أعمل في حرب شوارع، وألما بحث الحظى لواقع متقدمة لقصة لبنانية ترجم نفسها من جديد. ويتحول شهوان الشاعر إلى شهوان القاص كراود من خيالة أوائل يتسلطون لبداية أخرى على عجائبات كايوس يدعى «الحرب الأهلية» بعيداً عن النسخ التقليدي، والانشاء الدرامي □





التراث الاسلامي كلمة سامة، لأنها تصبح مدحلاً عن شريعة الجماعة (ص ٤٠). إن مرة رفض التيهوم للمصطلحات المذكورة، يعود إلى أنها وليدة واقع معين، غريب عن الواقع العربي الاسلامي، وإن استعمالها يعني تقليد الأوروبيين، ولأنها بالنهاية لا ترد في القرآن أما البديل الاسلامي، أو منذ الخلاص الذي يقترحه التيهوم، فهو اعتداد بنظام الحامع الذي هو صيغة من صيغ السلطة الحامعة، والمتدني الذي يقصده الناس يوبأ، ويقتصر سلطة الأغلبية، وبيت الله لا بيت الدولة، وهو وحده الذي يقصم للجماعة حق إدارة شؤونها، ولذلك فإن المطلوب إحياء الجامع (ص ٢٢). ونظام الجامع قد قام في الشرق العربي الاسلامي منذ (١٤) قرناً، يوم تم التسليم بالحكم لله والأداة للناس عن طريق الشورى المباشرة في الجوامع، حل أن يسلم بمبدأ السلطة للجماعة، إلا أن شرط وجود الجماعة التزامها دستورياً بمبدأ المساواة بين الأديان والألوان والأنساب (ص ٣١ - ٣٢).

وإن يقارن الصالح التيهوم بين نظام الجامع ونظام الأحزاب، يرى أن كل منهما صيغة إدارية لتحقيق سلطة الجماعة، إلا أنه يرفض نظام الأحزاب لأنها لا تملك دستوراً في الثقافة الاسلامية، ويختار الحامع، لأن للجامع تاريخاً ناصحاً، فهو من ابتداء الاسلام، ويجزء من تاريخه، ولأن نظامه يلغي كل وساعة بين الانسان وتخالقه، ويحمي حق الجماعات في العدل، في جهاز اداري موحد، ويضع شرعية القرار في أيدي الأغلبية (ص ٣٣). ورد برفض التيهوم والبرلمان، فلأنه غريب أيضاً عن التاريخ الاسلامي، إلا أن الاسلام براه، يملك النسخة المتطورة عن سلاح البرلمان هو نظام الجامع. فخاله قد دعا الناس للاجتماع في يوم الجمعة مرة في الأسبوع لاقامة ميزان العدل (ص ٤٩). ووافق أن التيهوم يرتكز على اعتداد نظام الجامع في كل المقالات، ويربط في هذا النظام بين القرآن كمصدر للتشريع وبين الحكم، فالجامع هي هذه التي هي بيت للصلاة والموعظة، وبيت لصبيان عدل الله على الأرض، أي أن له وظيفة سياسية إذ إنه موضع عبادة الحكومتين وتشريع القوانين وتوجيهها (ص ٨٨). إن منذ الخلاص إذًا واضح، إنه في استعادة الجامع وظيفته وهويته

أبعد من ذلك إذ يرد التشويه الذي حصل في الاسلام من استبعاد الأطفال، إلى وضع الراعق في الحجز، إلى احتجاب المرأة، يرد كل ذلك إلى أن القرآن تنس في البرلمان وليس في الحامع (ص ٣٢). ورفض التيهوم اعتداد مصطلح القوة بديلاً عنها، لأن القوة تنسف نظرية الخلافة الاسلامية من أساسها، وقد قامت في الغرب تحت شعار فصل الدين عن الدولة، وإذا كان الكواكب والأفعالي ورشداً رصاً قد تنبؤا كشعار يرقع على وحدة البنية والأرض، فإنهم قد جهلوا أنها شلت بعد قيام طبقة متوسطة خريفة، أفرزتها ظروف الثورة الصناعية في غرب أوروبا، أي في قيام القومية في الغرب قد تحقق بعد إسقاط الاقطاع بالقبو، بالتآكل صناعي أعاد تشكيل البنية الاجتماعية من أساسها، وهل هذا يرفض التيهوم مقولات ميهال غيلن والأفغاني حول القومية، محدثاً إياها شعرة (ص ٢١٤). ثم يرى أن الصالحات نادت لنقد ممارسات

قراءة جديدة للتراث، تشير الى مواضع العفن والاهتراء

يرفض التيهوم اعتداد النظام الحزبي عندما، لأن الأحزاب قامت في الغرب لتنظيم الديمقراطية التي أحلت سلطة رأس المال محل السلطين الدينية والاطلاعية، ويرى أن الأحزاب التي قامت في المجتمع العربي ما هي إلا وكيل تجاري للأحزاب الرأسمالية الغربية، منها حزب البوند المصري بأنه كان وكلاً لشركات بريطانية، ويستغرب كيف تنسوه أنظمة الأحزاب الرأسمالية والشعبية ونسب لا تملك ثقافة سياسية إطلاقاً (ص ٢٣ - ٢٦). تخفي إلى ذلك مرة أخرى وهو أننا لا نملك لنظام الأحزاب أي دستور في الثقافة الاسلامية (ص ٣١ - ٣٢). كذلك يعتبر التيهوم أن النظام البرلماني نظام أوروبي، نتج بضر نظام الحكم الفردي، وهو نظام شعب يحيط بأكمله ويشرف على سلامة التنفيذ، إلا أن التيهوم يرفض اعتداد هذا النظام في الشرق العربي بمحض أنه غريب عن التاريخ الاسلامي (ص ٤٨ - ٤٩). بل يذهب إلى

السلطة السياسية، وتصويب مسارها، وهي كمنع بحرية الصحافة، في تعطل من مداخلها، من حرية الطب والحدود، أما عندما عاد الإعلام العربي استمراراً لما كان يسمى شعراً الخلفاء في نقصه، لا يعرف غير التجبيل والمبالغات والحماة واستعمال الألفاظ الاطلاعية، ويوظف لصناعة الحاكم، ويتفقد من ميزانية الدولة. إن هذا الانحراف الخطير في الإعلام يعود إلى اختصار الصوب إلى الأحزاب، وإلى الحكومات الانتخابية، ولذلك ليس عد العرب معارضة ولا نقد، وتالياً لانتعاج الحكم إلى الردة (ص ٩٥). ويعتقد التيهوم أن مصطلح «الشعب» عبراني، وهو يعني حروباً إلى إسرائيل، ويشترط وحدة العرق (الآباء إلى أب واحد غشيان، ووحدة الأرض (فلسطين)، ويقترح كبديل منه كلمة «الأمة»، فتصبح مصطلح «الأمة» أقوى إلى تعريب شرعية الجماعة، ولذلك، يعيد التيهوم فشل الحكم إلى استخدام مصطلح الشعب، سواء استخدام باللفظ اليوناني مع عبد الناصر، أو باللفظ الرأسمالي مع السادات، ويتهى إلى القول بأنه كلمة «الشعب» قد تكون مأقوة وشاعرية، لكنها في

المجتمع الغربي، مجتمع وأسباب وحال وأحزاب (ص ٤٣ - ٤٥). فإن الديمقراطية صالحة فيه، وهي تالياً غير صالحة في المجتمع العربي لأنه يفتر إلى كل ذلك. ويرى التيهوم أن التفتين عندما قد عوا حمة الديمقراطية، إلا أنه اعتبر أن النظرتين اللتين قد اقترحتا كمنفذ خلاص مستحيلتان: الأولى تنادي بالعودة إلى عصر عمر والثانية تنادي باعتداد نظام الأحزاب كأي من العرب، أساساً. سبب رفضه الأولى فلأنه يعتقد بأن التاريخ لا يعود إلى الوراء، ورفضه الثانية فلأن أهداً لا يمكن أن يؤسس حزباً من دون رأس مال ومصانع وأصابع عمل وسوق (ص ١٧٥). ويعود إلى التأكيد أن الديمقراطية صيغة تخص الغربيين وحدهم لأنها تضمن حرية رأس المال مستورداً، وتكسب رفضاً العمال، وتستبعد الجيش والكنيسة من قائمة المرشحين للسلطة بصفته العمال وأصحاب العمل (ص ١٨٧). ويذكر بأنها قامت بعدد أزمنة سلطة الاقطاع والكنيسة بقوة سلطة الأحزاب (ص ٢٠٤). وينتهي إلى رفض اعتقادها في المجتمع العربي لأنه لا يمكن لا رأساً ولا حياً ولا يس بوسمه تأسس أحزاب (ص ٢١٣).

يرفض التيهوم اعتداد النظام الحزبي عندما، لأن الأحزاب قامت في الغرب لتنظيم الديمقراطية التي أحلت سلطة رأس المال محل السلطين الدينية والاطلاعية، ويرى أن الأحزاب التي قامت في المجتمع العربي ما هي إلا وكيل تجاري للأحزاب الرأسمالية الغربية، منها حزب البوند المصري بأنه كان وكلاً لشركات بريطانية، ويستغرب كيف تنسوه أنظمة الأحزاب الرأسمالية والشعبية ونسب لا تملك ثقافة سياسية إطلاقاً (ص ٢٣ - ٢٦). تخفي إلى ذلك مرة أخرى وهو أننا لا نملك لنظام الأحزاب أي دستور في الثقافة الاسلامية (ص ٣١ - ٣٢). كذلك يعتبر التيهوم أن النظام البرلماني نظام أوروبي، نتج بضر نظام الحكم الفردي، وهو نظام شعب يحيط بأكمله ويشرف على سلامة التنفيذ، إلا أن التيهوم يرفض اعتداد هذا النظام في الشرق العربي بمحض أنه غريب عن التاريخ الاسلامي (ص ٤٨ - ٤٩). بل يذهب إلى



السياسة الضالعة (ص ١٨٠). ففي اعتدائه نظامه يتحقق نظام الإدارة الجبرائية، فتقوم الدولة الإسلامية وتسيطر دولة الإسلام (ص ١٢٤). وهكذا يفصح التيهوم عن هدفه النهائي.

إذا كان التيهوم قد رفض الثقافة المترجمة، واستبصر الحل، فلأن الحل الإسلامي جاءه، وهو باستعادة هشرنا الجبرائي يوم الجمعة (ص ١٨٨). على أن يجرى الجبرائي من سيطرة المؤسسات الدينية الإقطاعية، وتطوره إلى لقاء دستوري يكفل حق الأغلبية في اتخاذ القرار (ص ١٨٩). وعلى الدوام، وفي مختلف المقالات، يلجأ التيهوم على اعتدائه هذا الحل للحل، أي على تحويل لقاء الجمعة في الجبرائي إلى لقاء سياسي، يكفل حق المواطن في الإشراف على إصدار القوانين، ويوجد السلطة الجبرائية البديلة عن سلطة الإقطاع ورجال الدين (ص ٢٠٥). أي إن الخلاص هو بتسييس الإقطاع الأسمرعي في صلاة الجمعة، وبذلك يصبح الجامع الكلمة العربية الضالعة كلمة بهرائه (ص ٢١٦). يتهم التيهوم الأمويين بأنهم سبب التراجع والمسلمين والاهتراء التي أصابت الحكم الإسلامي، فهم الذين حولوا الجبرائي الشوري إلى الفردية المطلقة، وأضعفوا الثقة لتحقيق رغبتهم، هذا الغفقه الذي طوع للمسلم لحكم الفرد، وأشاع عدم مسؤولية الناس عن شؤون الحكم، وفصل بين مصير الفرد ومصير الجماعة، فاختلى بارشاه الضعيف الفردي بغض النظر عن موقع الجماعة، وأكد الاكتفاء بالقواعد الحسنة لتحديد هوية المسلم، فاختصت قواعد العدل والمساواة والجهاد، وعلى هذا حوّل الأمويون بيت المال إلى ثروة عائلية، وأصبح المجدد مأثوراً يعمل في خدمة الإقطاع. إن سياسة التيهوم الإسلام للتخلص مع الحكم الأموي، التي مارسها الفقهاء، أوجدت سبلاً مألوفاً للأرواء، فأنقذ الحقوق، عاصمناً للإقطاع (ص ٥٥-٥٦). ويرى أن سرور قيام الحكم الفردي يعود إلى منهج الأسطورة، هذا المنهج الذي يوجه الناس إلى التماسيح للغباء واللاختر، وليس هذه الدنيا (ص ٨٥). ولقد عسر المسلمون جنة الدنيا، نتيجة لما فعله الأمويون من حرسا الناس من الحواري السياسي يوم الجمعة، كما عسروا نظام الجامع، الذي نجم عنه إلغاء المواطن للمسلم

(ص ٨٨-٩٢). وإن المجتمع الإسلامي، منذ قيام الحكم الفردي الأموي، هو مجتمع مغيب وغير شرعي، لأنه يقبل حكم الفرد، ويتحكم به الفرد، وفي الحكم الفردي تنسب لبيته الإسلام: المساواة والشورى وعثمان حرية الحواري والقضاء، خصوصاً أن هذا الحكم الفردي يسيطر الفقهاء لتبرير سلطان الطاغية، ولذلك فإن كل قانون يسن تحت سلطة الطاغية هو قانون مسكر لحكمته (ص ١٢٣-١٢٤).

من المدهش أن المؤلف يذكرنا دائماً بمواقفه ضد الحكم الفردي الإقطاعي الطاغية البربري، الذي شأ منذ العصر الأموي، لتبريره المال العام، وعزله المرأة، واستعباده الطفل، وتزوير القرآن، وإفناء الأمة عقلاً الجبرائي. (ص ١٥٠، ١٦٩، ١٧٤) ومن المثلث لحيل التيهوم كيف تنفذ الأمة عقلاً الجبرائي، إذ يبعد ذلك إلى إلغاء الحواري في الحكم الفردي، وعلى مختلف المواطن ثقافة فردية، إلا أن المجتمع في نظام الحكم الفردي ينفي أخرس، وله صفات القطيع، ولا يملك فرداً حراً، ولا نجمة سوى إرادة الراعي وعصاه (ص ١٧٤).

يعتبر التيهوم **أنا مصطلح** **«الشعب»** **عبراني،** **وبعني حرفياً** **«بني إسرائيل»** **يرى المؤلف مصطلح علم الحديث (علم السنة)، ويرى أنه علم لا يحترف بمنهجية العلم، وأنه يتحمل لنفسه صفة القداسة، ويستنبط أحكاماً شرعية من دون دليل علمي واحد. ويرى أن الرسول العربي لم يكتب أحاديثاً ولم يعتبرها مصدراً للشرع، بل إن رسالته كانت موجهة، برأي التيهوم، إلى إفساط الأحاديث النبوية من أساسها، وقد كانت في زمانه مثلة بالانجيل والتوراة اللذين يعتبرهما التيهوم محرّكين، ويعطي كماله على ذلك اعتبار المسيحيين أن المسيح هو ابن الله، فيها هو رسوله (ص ١٣٥) ويرى أن معركة محمد كانت معركة سلفاً ضد كتب الحديث التي تحضنت وراء اسم «الكتاب المقدس» والتي تناقلت على النقد وأباحات دم الباق (ص ١٣٦). ولقد ردة محمد بكتاب مكتوب عرّض من عبث الرواة، اسمه «كتاب الله» وعسر التوراة والانجيل في صياغتها الآفية المحررة من عبث رواة**

عن التناقض الذي يقوم بين الحقائق العلمية وما يقدمه المفسرون، وبهم التيهوم الغفبه الدينية بأنه جعل العرب يتهمون أن ثقافتهم معصومة من الخطأ، وأنه عسر العلم البراني بالبربر ومدهم، وهكذا صور رجل العلم ذاته نفسه علماً، وصار الراي الغفبي نظرية علمية (ص ١٦٨). وإذا بالقرآن يصور كأنه علم الشيفرة يضم جميع أسرار العلم في التاريخ والحضاريا والآباء، وهذا ما ينبغي العلم والمطلق وراء صخب الخرافة (ص ١٦٩). كذلك يتهم التيهوم الغفبه الإسلامي بخدمة مصالح السحرة على حساب الحقيقة، واستخلاص ميراث دبية للحاكم الجائر، ويرى أن القوانين تصدر عن غفبه مسرور، يعيش في كل المعصور بعفلة القرن الأول الهجري (ص ٢٠٠). فيما يجب أن تصدر عن الأمة. ويرى أن الغفبه فرغ الدين من عزله الإداري، ذلك أن الإسلام الذي يتناهى الغفبه سلطانة فردية (ص ٢٠٠). ثم يأخذ التيهوم على الغفبه بجعل الإسلام مجرد نظرية قابلة للتطويع بقدر ما تشاء أهواء السياسة، وهذا ما حصل في حرب العراق- الكويت (ص ٢٠٢). وبهم الفقهاء باعتبار المذهب الرسمي الذي يكتبه بالوصف من غير تدليل أو تطبيق أو ربط بين السبب والنتيجة، وهو برأيه منح عاطفي طفولي ساذج (ص ٢٠٢).

يرى المؤلف مصطلح علم الحديث (علم السنة)، ويرى أنه علم لا يحترف بمنهجية العلم، وأنه يتحمل لنفسه صفة القداسة، ويستنبط أحكاماً شرعية من دون دليل علمي واحد. ويرى أن الرسول العربي لم يكتب أحاديثاً ولم يعتبرها مصدراً للشرع، بل إن رسالته كانت موجهة، برأي التيهوم، إلى إفساط الأحاديث النبوية من أساسها، وقد كانت في زمانه مثلة بالانجيل والتوراة اللذين يعتبرهما التيهوم محرّكين، ويعطي كماله على ذلك اعتبار المسيحيين أن المسيح هو ابن الله، فيها هو رسوله (ص ١٣٥) ويرى أن معركة محمد كانت معركة سلفاً ضد كتب الحديث التي تحضنت وراء اسم «الكتاب المقدس» والتي تناقلت على النقد وأباحات دم الباق (ص ١٣٦). ولقد ردة محمد بكتاب مكتوب عرّض من عبث الرواة، اسمه «كتاب الله» وعسر التوراة والانجيل في صياغتها الآفية المحررة من عبث رواة

يدعو في هذا النظام إلى الربط بين عصر الفرد وعصر الجماعة (ص ٢٠٠). وبين الحكم والدين (ص ٥٥). ولذلك يقضي إلى القواعد الخمس الإسلامية: الأمر بالمعروف، النهي عن المنكر، تحريم الربا، مسؤولية المسلم عما كسبت يده، حفظ حقوق المرأة، الدفاع عن المستضعفين، المجادلة بالحق، العمل بكتاب الله. وكذلك على ربه الحكم بالدين، وتأسيس جنة الأرض وليس لجنة السوء، يرى أن شكر الله لا يكون على نعم يكسبها المسلم في الآخرة، إنما في جنة الأرض هنا، ويقضي إلى القول بأن تعذيب شرارة المسلم الشرعية في أداء الحكم هو بسبب تعذيب هذه القواعد التي يضيئها إلى الأركان الإسلامية الخمسة (ص ٦٠). كما أنه يرى فشل أتتورك في القضاء على التحلف لجنه السوء، يرى أن شكر الله لا يكون على نعم يكسبها المسلم في الآخرة، إنما في جنة الأرض هنا، ويقضي إلى القول بأن تعذيب شرارة المسلم الشرعية في أداء الحكم هو بسبب تعذيب هذه القواعد التي يضيئها إلى الأركان الإسلامية الخمسة (ص ٦٠). كما أنه يرى فشل أتتورك في القضاء على التحلف لجنه السوء، يرى أن شكر الله لا يكون على نعم يكسبها المسلم في الآخرة، إنما في جنة الأرض هنا، ويقضي إلى القول بأن تعذيب شرارة المسلم الشرعية في أداء الحكم هو بسبب تعذيب هذه القواعد التي يضيئها إلى الأركان الإسلامية الخمسة (ص ٦٠).

بعد عرض هذه القضية التي خرجت بها، من قرائن لكتساب التيهوم (الاسلام في الأسر)، تجتمع لدي الكثير من الملاحظات، ويرى تساؤل مقلد: هل يمكن فعلاً على قراءة الواقع، باستخدام إمكانياته وقدراته على الملاحظة والتحليل والكشف والفهم، لهذا لا يستمر بالعمل العقلي نفسه، فيربط الظواهر بمسبباتها الفعلية، عوض أن يتبع وراء صلاص العاطفة والبصيرة، فيجيز لنفسه ذكر مسببات لا علاقة لها إطلاقاً بالظواهر، ثم يشوش ببناء حلول، وينتج مافذ خلاصية تكون عملاً جديداً على تكديس العفن، عوض أن تكون عامل خلاص؟

١- لقد أحسن التيهوم قراءة الواقع العربي وتحليل الظواهر، كما أحسن في وضع يده على مواضيع العفن والاهتزاز والتخلف، وأحسن أيضاً في إعادة تقويم التراث، ولكن التساؤل يبقى حول الكشف عن المسببات، فهل إن استبعاد الطفل ووضع المراقق في الحجر، والمرأة في زنزانات الحباج، هي كما يقول التيهوم، بسبب صياغة القوانين في الريمان وليس في الجامع؟! ولو كان ذلك صحيحاً، فإن التساؤل يبقى: إن تكون المرأة الغربية سجيبة متفقة، والطفل الغربي عروماً من عفرلته، والمرافق الغربي موصوعاً في الحجر... وتالياً هل القوانين التي يستنها

اسلامية تعمل للاخرة وتترك بحث الانسان للسؤال (ص ١٩). كذلك يتهم المسيحية بأنها هي التي أسست لجنة السوء، ورويت للعمر البطالة والزهد على حساب الإنتاج ورأس المال، ويأثر من المسيحية وجه الفقه إلى قراءة الاسلام بلغة السحرة، وهكذا عمل الأمويون على تعذيب الشرع الجساعي، والاكتضاء بلغة التفهاء، وهل قراءة التاريخ بلسان فقيه (ص ١٢٢).

يعطي التيهوم في مقالاته المختلفة، نجاح عن التخلف العربي، أفقرتها الميراثات الديموقراطية المشوثة بسبب استيرلاها من الغرب المسيحي، كما أفقرتها استمرارية الحكم القرصي منذ قيام العصر الأموي، مما حصر أركان الاسلام بخمسة، وفصل بين عصر الفرد وعصر الجماعة، إلى جانب ضلال الفقه منذ عصر صفاء الاسلام، وهذه الهائج هي: نلتقي الوليد آيات القرآن وأتأسد الحيلة قبل مجازاة العاشرة على مجرمه من طوره، وجعل المراقق يفتح المراقبة إلى قبل مراقبته، وتحتل العمل الزواج في س ميكة قبل نجاحه، والظهور الذي يسيطر الموت على غير أن تضمن له الإدارة حقوقه، والغروب ان ديموقراطيتها تعبر ذلك شرعياً بشهادة من رجال الدين (ص ٢٩). ومصرى إلى تأكيد خلال الثقافة الدينية السحرية الموقرة لذكر كشواهد استبعاد الطفل للحاكم وليس لله، ووضع المراقق في الحجر، والأش في كيس اسود، وكل ذلك باسم العدل والدين (ص ٣٢). ويرى انه بفعل هذه اللعبة الضمنية السحرية بات المسلم يقد بالعصا كالخرفاء، وتسمى المرأة في زنزانات الحباج ويسمى وجهها عروبة، ويوضع الطفل في قفم التعذيب ويسمى ذلك تهليلاً. وهكذا اذبح السحر في ثياب الحكمة، والجمل في رجل الدين العالم بالارامر الحقيقية، فتهبط قيم الكذب والتناق والتفوق والإغراء ومباشرة الظلم، فيما على المسلم أن يتحيرها فيما حيدة، ومصرى كل ذلك إلى غياب نظام الجامع، وتسلط الحكم القرصي القروعي، وتطويق الفقه للقرآن (ص ٨٤).

يرى التيهوم، للخلاص من التشويه الحاصل، نظام الجامع كتظام بديل، وهو

يقترح المؤلف اعتماد نظام «الجامع» الذي هو بيت الله لا بيت الدولة

الحديث (ص ١٣٧). وهو إذ يفرض علم الحديث فيلزم الاكتضاء بالقرآن كمصدر للتشريع. ويصير التيهوم، إن التفهاء قد أثبتوا علم السنة كره على شرعية الإنتاج الجماعة التي أعطت للكان حكومة قضائية قائمة على مبدأ الحق الإلهي المقدس في الحكم. فالسنة ليست سنة الله إنما هي سنة رسوله، وقد استمدت من أحداث عرفة بزو بها الحكم الاتطاعي الاسوي المتحكم في العرب منذ ١٤ قرناً (ص ١٤٠). ثم يفرض حصر قواعد الاسلام بخمس: (الشهادة - الصلاة - الصوم - الزكاة - الحج)، لأنها جميعها لا علاقة لها بشؤون الحكم. وهو يعيد أصل التكرار التي حلت بالمسلمين منذ عصر بني أمية إلى الاكتضاء بهذه القواعد، ويراه إن المسلم، وإن حافظ على تلك القواعد واعتنقها فإنه لا يصير مسلماً إذا ما اختصت قاعدته العدل وقاعدة المساواة وقاعدة الجهاد. إن الاكتضاء بالقواعد الخمس سياسة موجهة ضد حق الناس، وما تسلط الحكم من غير اهتمام المسلم بما يحدث سوى تهيئة للاكتضاء تلك القواعد الخمس، ومن هنا كان ترويج إمكان الخلاص القرصي بغض النظر عن حق الجماعة، لذا يفرض التيهوم الفصل الذي تم منذ الأمويين بين الاسلام وشؤون الحكم (ص ٥٥). كذلك يعارض التيهوم أن يكون الاسلام يطلب الشعائر لكسب الحنة بعد الموت، إنما الشعائر لكسب جنة الأرض، وعنده أن المسلم مسؤول شرعاً عن شؤون الدنيا (ص ٥٥). وإن الناس يجب أن يوجهوا لتأسيس هذه الدنيا، وأن مستقبلهم هو من صنع أيديهم وليس من صنع الكهنة أو السحرة، كما يرى أن لغة الاسلام الحالية لا تنادي بمسؤولية الأحياء عن حاضرهم ومستقبلهم، لذلك هي لغة صهيونية وجمجمة الاسلامي مغيب (ص ٨٥). وينبغي المؤلف أن يكون البتت مبشراً في الآخرة، إنما هو بحث في هذا العالم. ويستند إلى القرآن ليؤزل الآيات وفقاً ليرتيبه، يرى أن الدنيا إنما تعني حياة الطفولة وليس الحياة على الأرض، وسأ السبت الذي يراه سوى بحث من حياة الطفولة غير المسؤولة إلى حياة مسؤولة، ولذلك يفرض تأسيس ثقافة

البرلمان الشري، والتي تصاح تحت مظلة الديمقراطية جائرة وقاهرة، أم أنها تستجيب لقيم الإسلام أحياناً أكثر مما يستجيب إليها أي دستور عربي وإسلامي؟ ألا تكفل بالدمستور والممارسة قواعد العدل والمساواة والحرية وحقوق الجبايات والأفراد. ولعل عدم يقنّ النيهوم من العوامل التي أدت الى هذا الوضع، قد أوقعه في الشك، ومن هذا القول: فيها هو يعتبر أن البرلمان العربي هو مركز صياغة القوانين الجائرة بحق المرأة والمطلّس والمجسور، نراه ياجم الفقه الاسلامي المسحور لأن الاسلام الذي يشهد هذا الفقه شريعة سلطانية رديئة لا تعرف نظام البرلمان ولا تعترف بتعدّد الأحزاب، ثم يتعدّد الحكومات العربية لأن أية واحدة منها لا تعرف برلماناً شريعياً (٢٠٠ - ٢٠١) ألا يصير ذلك عن تنهيه نظاماً يعرف البرلمان وتعددية الأحزاب. . .

٢ - يذكر النيهوم من جملة الأسباب التي دعت الى رفض صيغة الديمقراطية والنظام الحزبي، والبرلمان والفسودية. . . أنها مصطلحات لم يرد ذكرها في القرآن، ولا تعرف عنها شيئاً في الثقافة الاسلامية. وهنا لا يدمن التساؤل عن هذا المنطق الذي يستعمله النيهوم، سوى أن منطق ذاتي انتقائي أصولي، إذ كيف يجيز احتياط مصطلحات المكتشفات العلمية الغربية، واستعمالها والانفاذ منها، فيها هي لم ترد في كتاب الله ولا في الثقافة الاسلامية؟ أو كيف يقبل ما يشاء ويرفض ما يشاء؟ . . . وتكاد لا نخرج على الاندراج والانتقاص، يرفض نظرية الغالبين بالمرءة إلى عصر عمر لإحياء الديمقراطية بحسبه ان التاريخ لا يسمو إلى السواء (ص ١٧٥)، فبر ان يريدنا ان نعود، في الوقت نفسه، أربعة عشر قرناً إلى العتات من عند نظام الجاهل، فكيف يبعد التاريخ هنا إلى الزمان، وتالياً وصل ما انتقم.

٣ - يرفض النيهوم الفقه الاسلامي، لأن يوحى بأنه علم إلهي مصصم من الجمل، ألا ان النيهوم يجعل من نفسه فقهياً، فيفسّر «الدين» في «كتاب الله» بأنها حياة الطفولة والمسؤولية، ويفسّر «الرب» بأنه بحث من حياة طفولية لا مسؤوليّة إلى حياة راعية مسؤولّة! لست أدري ما هذا الفقه اللذوي، إننا النيهوم ينتج فكرة من ضمن دائرة نية الرعي العربية التقليدية التي تجيز كل شيء،

ويجعل كل شيء عصبلاً، وتقرأ النص وفقاً لأهواء القارئ، وليس استناداً إلى ما يريد قوله. إن المرء يخطئ فعلاً بقدرات هذا العقل، لتعدد الاحتمالات التي يستطيع أن يكشفها من العبارة نفسها، ولكن هذا المرء يأخذ الآلاف الشديد، لأن المرء، بقدر ما يذكر من احتمالات وإقتراعات، ينشأ عن دائرة السببية، ولا يربط النتائج بالأسباب، ولا الظواهر بالنسب، لقد كنت أطمح أن أقرأ من صحن حظ إين رشد وليس حرم فدياً وعبد عابد الجابري حديثاً، إلا أنني رأيت في دائرة التجنيز والاحتمال نفسها، التي تأسّس عليها منطق المرء، والتي تجيز كل شيء، ألا السببية، والتي هي سبب التيهان والفضائل، ولو كانت من صحن دائرية السببية، لكن العقل العربي أكثر العقل عمقاً واتساعاً وقدرة على الكشف عن الحقائق.

٤ - يرفض النيهوم الثقافة المترجمة، ولكن لم يدرك أن العرب ما عرفوا صرحهم الفخمي إلا بعد ترجمة كتب الفلسفة والمنطق والفهم والادارة اليونانية والفارسية في العصر العباسي، ولا يدرك أن كل فكر يتفرع على نفسه يصاب بالشلل والموت؛ وألم يدرك أن مصطلحات الديمقراطية يعود إلى العصر السويبي، ولعل من إشفاق الفيزيوس الماصر، أن كيف نجد ما أحسننا من الفلسفة اليونانية، ولا نسبح لنسب الإقادة من الديمقراطية حكم الشعب. وإن غروناً مضت، تطوّرت فيها صيغها ومفاهيمها ووسائل تطبيقها في الغرب، وما على النيهوم سوى العودة إلى أي كتاب دستوري أو سياسي لتبين الأصل اليوناني للديموقراطية، وارتباط بالقومية، بما، اعتبرنا أن القومية هي الشعب الذي يجلبه الشعور بأمة واحدة، وقد نزلت في فرنسا، في نوربدا الأولى، وأن الإنجليز الماصر، بعد تأسيس الدول من قومية واحدة، هو إلى تأسيس دول من قوميات مختلفة، أي أن القومية هي مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي، فمن هذا الرض لفكرة القومية، أم أن العودة إلى العصبية القبلية أكثر تطوراً؟ . . . فضلاً عن ذلك، ليس البرلمان مولوداً حديثاً، إنما هو ظاهرة نشأت في أكثر من العصر الوسيط، ثم تطوّرت وتوسّعت صلاته إلى أن بات مركز عملي الشعب بأسره، ومن القوانين والدساتير، ووضع محاسبة الحكومات. . . فلماذا لا نقبل

يرى النيهوم أن الفقهاء قد تعاونوا دائماً مع الحكام المستبطين ضد حق الجماعة

بمكتسبات الثقافة الاسانية، وهذا الاتجاه الكوني لمالية الإنسان، تسقط عندنا عقيدة النفس التي تترك وراءه رفض السيهوم ومفكرات تلافيفه، فلا يغفر من رصفنا للتطور حيث لم يرد المصطلحات في القرآن. . . أو أنها صالحة كصحيح للحكم في نظام إرسالي مبني من محال وأصحاب عمل وسوق! ليس عندنا دور أكثر غنى من الدول العربية، وليس في مجتمعاتنا محال وأصحاب عمل وسوق! وليكننا من الاضطراب بانفسنا أننا عرفنا نوعاً من الديمقراطية في نظام الجاهل منذ أربعة عشر قرناً، وإن هذه الديمقراطية الممارسة في الغرب اليوم، ما هي إلا تطوير لما كنا قد عرفناه، فلنستغنى من خبرات الآخرين، ونطلق في عصرنا من غير عذر.

٥ - عصبنا يتحدث النيهوم عن الديمقراطية والصحافة والأحزاب والمعارضة الغربية، لا نراه يأخذ ساجداً عليها بالانصار، ومن جملة العوامل التي يدكرها، التي أدت إلى النجاح في مجتمعاتها، استبعاد المؤمنين الدينية والعسكرية من السلطة، بصيغة تعاضد أصحاب المال والعالم. وإذا هو يته، ولا يبعد هنا من التجربة الغربية، فيسب إلى نظام يسمح بين الدين والدولة، ويعوق بين رجال الدين والعسكر. ثم ينصرف إلى النيهوم إلى الكنيسة من غير مبرر، وبها تؤسس للأخرة وليس لحق الأرض، وبها تشجع قيم الفقر والزهد، وبها تعتقد بأن المسيح هو ابن الله وليس رسوله، وبها أعتبرنا تبع دم التناقض. وهنا نسال: لم أقسم النيهوم الكنيسة طالما أنها في عهد الديمقراطية الغربية، لا دورها لا شأن في ممارسة الحكم الغربي، ولا غايته لها في الحكم الاسلامي، خصوصاً أنها لا تهتم سوى بالقلم الاسانية العامة، والقلم المسيحية الخاصة، وكلها لا علاقة لها بشؤون الحكم؟ أما أنها لا تفل التسلسل، فهذه غرابة شديدة في عهد الديمقراطية، ولذلك نسال: إذا كانت الكنيسة تبع دم التناقض، فلماذا لم يمتد أحد أبنائها النيهوم بسوء، مع أنه من المادى المسيحية، فطن بالعقيدة الجهرية التي تقوم عليها، وهي اعتقادها بأن المسيح هو ابن الله، ليس لأن المسيحي بات لديه من الوحي، في عهد الديمقراطية، ما يجعله يفصل بين الشؤون الايانية الخاصة وما يعقله الآخرون، وهو شأن خاص بهم! أما

والأمين، أما يقاد هؤلاء من على المؤسسات الدينية، فتقع بيا برصه اليوم، أي بسطرة الأصولية من جديد.

٧ - لقد بدأ اليوم متردداً في حلوله، فهو قد أوضح أنه يريد بكتاب الله مصدراً وحيداً للتشريع، وأنه يريد قيام الدولة الإسلامية، غير أنه بدأ في هذه الدولة، علمانياً، إذ تسامد عن السبب الذي يتمتع المسلمة من الزواج من غير المسلم، كما تسامد عن السبب الذي شوه رسالة المجاهد، من جهاد في سبيل تحقيق الديمقراطية إلى جهاد من أجل قتل نبيه الإنسان إذا كان من غير مذهبه أو دينه؟ ليس في ذلك دعوة للعلمنة التي قد تكون مفيدة للخلاص الأمل من كل تشويه وصبر وتحلف؟ إن الإسلام سيبقى فعلاً في الأسر، طالما أن العقل العربي سيبقى مجزأ لنفسه أن يكون في اجازة، تاركاً للتجزير والاحتلال أن يخرجها من دائرة السبية. □

فإن الاشكالية هي في بية الرمي وفي القيم، إذ ألا يذكر اليوم ماذا حدث في السيرة، وفي أثناء التحكيم، وتالياً لحدثنا اليوم عن مواقف المراد في نظام الجامع آنذاك! إنها اليوم يعرف بالتأكد أن الديمقراطية صيغة صالحة، لربما تكون تطوراً لنظام الجامع الذي يؤمن حق الأعلية سن القوانين وتولي السلطة، ويعرف أيضاً أنها تعرض انتخاب ممثلين بالنيابة عن الناس، وإن الشوب انقسم ويتخبون نخبة منهم لسر القوانين وتقمعها، كل منها في دائرة اختصاصه، ومع ذلك يحصل الخلاف ويبقى النقص، وربما لا يقرن الحقوق للأفراد والجماعات، فكيف إذا، إذا ما كان من سن القوانين من الجهة

إياحه دم الناقد فلياً تكون في مرحلة طليان الدين على الحكم السياسي، وهي المرحلة التي يريد اليوم أن تستمر إلى الأبد في هذا المجتمع الشرقي. ولقد أشار اليوم نفسه إلى أن الدول الغربية تمتنع عن تدريس علوم التفسير، أي الأناجيل في المدارس، وهذا من حسنات الممارسات الديمقراطية التي فصلت بين الدين والدولة، وبما ساعد على بناء عقلي إنساني منسجم لدى الولد. ثم يأخذ بالمقابل على علم التفسير الفراني أنه يذوي نفسه المعصنة عن الخطأ، وأنه يجب تدريس في المدارس، وأن هذا التفسير يناقض الكثير مما يتلقاه الولد من الحقائق العلمية. . . وهذا تبرز التناقضات إذ كيف يخط اليوم العرب على منع تدريس الشؤون الدينية في المدارس، ويأخذ على الخطأ حشور رأس الولد بالتناقضات الدينية - العلمية، فيما هو يلج في الوقت نفسه، على الربط بين الدين والدولة، وعمل اعتياد بكتاب الله مصدراً وحيداً للتشريع؟ أما كان من الحري به أن يأنس الصبر من القرب، من أن التطور العلمي، والتقدم، والحرية، وحسن الممارسات الديمقراطية، قد تحققت بعدما تم الفصل نهائياً بين شؤون الحكم وشجون الدين! إن اعتياد بكتاب الله مصدراً وحيداً للتشريع، إنسا يعني وضع قوانين نهائية وثابتة وممتدة للزمن في نقطة واحدة، إلا إذا كان اليوم يريد من الأيات أن تقول ما يريد هو منها، لا ما تفرقه هي، وفي هذا منتهى الضلال.

٦ - يريد اليوم إحياء نظام الجامع، وشراك جميع الناس في سن القوانين، وهذا بد من السؤال: أيريد اليوم أن يجعل من كل مسلم فقهاء؟ ولا يلاحظ اليوم نسبة الأمية والجهل في مجتمعاتنا، فأي قانون هو هذا الذي يسته جاهل أو أمي؟ ثم كيف يريد تحويل كل جامع إلى منتدى ديني وسياسي وفي كل حي جامع، وتالياً كيف يريد الوصول إلى دستور واحد؟ ألا يرى أن دعوته هذه دعوة فوضوية، وزرعاً ليلو الشقاق والصراع؟ أما إذا كان الجامع صالحاً في زمان صدر الإسلام، فلماذا لفضالة عدد السكان، وإمرقة الناس بعضهم لبعضهم الآخر. ومع ذلك

وراء الأكمة ما وراءها

عاصم الجندى

التأليف والبحث، فأورد الكثير من المراجع في هوامش، خصوصاً تلك التي كتبت بعد غياب كوكب الشرق. وطبعي أن يكون ذلك بكل ما عودنا عليه، من حسن التصرف والتنازل للبق والذكاء الحاد. . . فاستعرض ما قبل فيها من مبالغات، والتي حولتها مع الزس إلى نوع من «البوتوياء» الملمعة بكثير من حالات التقديس، بشكل يصبح معه، أي تناول تفاصيل حياتها الدقيقة، أو أي نقد، ولو باعتبار لطيف، نوعاً من التجديف، فهي رابعية القرن في محرابها القدوس، وهي الرمز والنثال والطوطم. وعند هذه الحدود، وقفا مع الكتاب، بانتظار ما سيأتي، كدراسة فنية متكاملة، تعالج موضوع الطرب والتطريف، والموسيقى العربية، وأيضاً الانسانية والحضارية، وامكانيات تطورها وتحويلها من المحلية إلى العالمية. . . ولكننا فوجئنا بالكتاب - الذي نتظر من الكثير، والذي توقعنا أن يجيش بكل معجب وطريف - فهو، وللأسفة الأولى، رهبان، يجلج وخارج سره، فوجئنا

الهدى دون أهله
دراسة
حازم صافية
دار الجليليد - بيروت ١٩٩١

عرفناه صحافياً بارزاً، وكاتباً لژونية سياسية ناجحة، قد لا توافقه على ما يجيء فيها من آراء، ولكنك لا تستطيع إلا أن تعترف، بأسلوبها الذكي، والذي يدخل في إطار الأدب السياسي الجليليد. . .

وحين سمعنا بكتاب حازم صافية «الهدى دون أهله» أصعبنا العزوان الجليليد، وقفنا لا ند وإن تكون «خبطه» ذكية، فهو يدخل في مناهات الفن والطرب وتأثيراتها الاجتماعية، وأملنا أن يضيء اللون الجليليد، بما هوته من موضوع مثبته أن يكون أجمل. وسارعه إلى قراءة الكتاب، بمثل هذه الحالة النفسية الطيبة، فإذا وجدنا؟

الكتاب بدأ، قام بكل مستزسات

الأجزاء المقسمة، من الوطن العربي، هذا السبب أو ذاك... وإخيراً، فإن المستقبل العربي، مشكوك فيه برته، إذا لم نعد إلى قدس مقدس (وليسع لنا المثلأ بهذه الشطحة الجواندية أو الصورية أو نسبة من التسميات التي يحفل بها مزود) الديمقراطية، التي مالأنها وسامو بعضا على حسابها. . .

ولكن، تبقى لنا وقفة أجرة مع صاحب «المحرى دون أهله وسؤال أخير، وهو، لقد هدعت وأبدعت في المدم لكل ما كان» وما هو كائن؟، ولكن، نسبت، أن تشير، ولر إشارة هامة، إلى البديل، إلى أفق ما فيها وراء حدود المستقبل... فهل مطلوب منا، رغم كل النكبات والنكسات، أن نطلع على أجيالنا الغاية، بكل هذا الفنام، وكل هذه السرداية، وكل هذا الذي يشبه المحدث «الدين»؟. فهل نعلمهم، بعد تحطيم الناصرية والبث والسروري القوي والخرجات الإسلامية، بكل اعطاهم ومثلهم، بنظام جديد تكون ختمه وسامه المشارة والقبيلة والسلفية والسرير، مثلاً؟. . .

بصفتنا، الذي أصبحنا بك دائماً، صحافياً، وكاتب زاوية سياسية، بعض النظر عن المضمون في أحاديث كثيرة، أين هي الطريق التي تدلنا عليها، بعد أن «عرفت» كل الطرق في كتابك، الفاني الموسيقي، والذي كانت فيه، أم كلثوم، رحمت الله عليها، مجرد وسيلة مكشوفة، هدف سياسي مبيت، هو أقرب إلى أهداف الفوضويين المعروفة. فهدم كل الحركات السياسية التي عرفها الوطن العربي، في النصق قرن طري، أم عن اعصاب مكشوم نخبت الانصاح عت، على لغة «المحرى حيث أهله»؟

□ أم من وراء الأكمة ما وراءها؟؟ □

قريباً في «الناقد» دليل القارئ إلى الكتاب الرديء

إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وعجزه عن التكيف مع شروط حياتها. . . كذا إلى أن يقول: أما أنطون سعادة مؤسس والحزب السوري القومي الاجتماعي، والذي روايته فكرة «الأمة السورية» وهو في أميركا اللاتينية فأولى أهمية لـ «الأرض» والحدود الجغرافية لا تعادلاً إلاً للأمة التي أرواها ميشيل فلتان مؤسس وحزب البعث (الذي روايته الفكرة في «حرس» ج. الحلب).

ولكن يبدو أن حظ كل هؤلاء، كان دون حظ عبدالناصر والناصرية، من «هيات» الكاتب، التي لا تنتم من أية أقطاف، كما يظن البعض وحاشا لله، فاستمع إليه بمشعل عبدالناصر صورية وتحطيم اللغة العربية، لأنه عطف باللغة المحكية. وللمحسبات للكاتب، كانت خطابات عبدالناصر، من أجل ما عرفت الخطابة عند العرب، يضغ النظر عن اللغة التي قيلت فيها، وهي لم تكن لغة وعائية على أية حال، كانت ما استطاع تسميته باللغة المثقة، إذا جاز التعبير، لغة الأستاذ الجامعي والمعلم في المنصع والملاح في أرضه، في آن معاً. . .

واليك ما نال الناصرية من صاحب لكاتب:

«أفقتني أشياء الظنك المشكور أنفصد الناصرية» وتوجد في «الأوراق والرسائل»، كانت الثقافة واللغة في طليعة ضحاياها. . .

ص ١١٨

وتابع في صفحة ١٢٠: «واللغة العربية التي أحالتها الناصرية، بعد «تطهيرها» الثقافية، حكياً عاماً فحسب!»، أضحت عنصر القوة الأساسية لا بد وأن تشير إلى ناحية أساسية وهامة جداً، وقع في مظها معظم للفكر العربي - إن لم يكن جميعهم - وهي السكوت عن التجاوزات التي ارتكبت بحق الديمقراطية، واللجوء إلى لغة التبرير، التي هي فعلاً مرض عربي في هذا العصر. ولقد اكتشفنا، متأخرياً، أنه

من دون العودة إلى الديمقراطية، فلن يكون هناك لا وحدة عربية ولا تحرير للأرض المحتلة من استبدادهم إلى فلسطين، مروراً بكل

يه، ياتينا بما يشبه «الحديعة»، مستغلاً وطنيته وكل نوابها الحسنة، ليرج على الموضوع الأساسي، بالنسبة له، كما يبدو، فدخل مشاهد الحياة العربية السياسية، ساجداً قضية أم كلثوم على معظم القضايا السياسية والفكرية في الوطن العربي، وصولاً إلى تعليم كل ما كان وما يزال قائماً، منذ بدايات الخمسينات، وحتى الساعات، دون أن يترك لنا، حتى ولا شبه نافذة مصية، في عتم السه، عربياً، وأخاف أن أقول، إن كل ما قدمه في هذا المجال، يتم عن أسفاده دفية، على كل شيء، وفي كل الاعمال. . . فهو حين يتحدث عن العرب والعروية وأحزابها وقادتها وزبائرها وأهوائها وتطلعاتها، يتحدث كواحد جاء للثمن من هولولول. وليس كعربي وكاتب وصحافي يحمل جزءاً من المسؤولية في كل ذلك. فاستمع بمحكي عن الشرجية العربية مروراً بأخلاق الكاثوليكية:

«ويأب نندعا، إننا مره إلى أن الشك بها يتراوح بين الحياة الوطنية والقومية وحل الإثم والوروق!». فلنشكك بأم كلثوم، مشكك بمصر والعروية والإسلام. . . (ص ٣٠). لذا كل هذه المبالغة لا يأمكها منطق، ولكنه يبيى كل ذلك، لمهدداً فخره في الأساس، وما هو يشير إلى ما سبق بهمش الصمعة ذاتها:

«تتلقي هذه الصورة عن تبار ثابت في الثقافة العربية، عند المتحدث من العرب من وكتب غير لغة أعربت للناس؟ انتهاء يزكي الارسوزي وميشل غفلت صاحب «الرسالة الخالدة» العربية.

إنه نحن لا بد من العودة إليه تألياً ولأنه انصر الأمر على ذلك لغداً، ولكنه يتابع وتحليله المنطقي الصحيح، فيكمل على من بقي من عرب وأحزاب وقادتها، فلا يوفر السوري القومي وأنطون سعادة، ولا يمل شأن الاخوان المسلمين والخمبية، ويقوم بعملية جلد ظالة للناصرية ولعيد الناصر. . . وهو في هذا السياق، يحاول أن يلمع معظم قادة الأحزاب والقيادات السياسية، بتأثرهم بالغرب، ثم يس عودتهم إلى الشرق ليتبدوا أفكارهم. انظر الهامش صفحة ١٠٢:

«في كلامه عن تخراط سيد قطب، أبرز السدعة الاسلاميين، في حركة الاخوان المسلمين، يتوقف «جيل كبير» عند هجرته



الازاحة من اشكالية الحرب الى اشكالية الضم

جورج طرابيشي

داخل الغرب بين غرب المصالح وغرب البادية، غرب السياسة وغرب الحضارة، موضوع كيف أن الغرب الأول هو الذي شن حرب الخليج بالانتقام مع الثاني.

٢ - أن نأخذنا بأحد عليا أننا أحضنا عبرتنا عما جرى داخل العراق من «وصف لقرى الشلال وأحوار الجنوب بالأسلحة الكيميائية» ولم ندفع بالتالي فاعل الفصل (النظام العراقي) بما يستحقه من صفات «القذافية والشويفية». والحال أننا نتهم باقتداء هنا أيضاً بسوء القراءة. فمفادنا ما كان نتحدث إلا عن خطاب الحرب الغربي واحتصالات تفعله، لا عن الحرب نفسها التي لم تكن في حينه قد وقعت. مضى ذلك أننا كتبنا للغال قبل شن الحرب، وأن نشر بعده. ومن ثم ما كان لنا أن نتحدث عن «وصف قرى الشلال وأحوار الجنوب بالأسلحة الكيميائية»، ولا بالتالي أن ندينه.

ولكن نأخذنا بالمقابل كتب رده علينا بعد انتهاء الحرب بصفة أشهر، وبعد أن كشفت نتائجها التدميرية للحرب التي ردت العراق إلى ما قبل العصر الصناعي، وأهلكت من أبنائه ما يقارب المئة وأربعين ألفاً (نفتح هنا قوسين لنشير إلى أن «الغرب» والنظام العراقي» يستمران على هذا الرقم وإن لأسباب متباينة. فكيف مثله مثل أكثر النظم العربية التطورية والاستبدادية، أعطاهم قاتلة. ولكن الحرب التي شنت ضد العراق، بكل برودة أعصاب التكنولوجيا الحديثة، وصلت إلى حافة جريمة إبادة الجنس البشري. فخيالنا العراقي بالأرواح البشرية، وفي حرب متعمدة التكاثر إلى حد لاإنساني، تعادل ومع سكاك الكويت والأفليين. وحتى على فرض أن نأخذنا بسوء علينا بأن الحرب لم تكن إلا حقبة أنزلت بالعراق من جراه فقلته في الكويت، فانا سرور سلماً بأن العقوبة لا بد أن تأتي على قدر الجرم. فهل يستطيع باقند أن يبرهن بأن دول الغرب الثلاث التي شنت ضد الكويت تقييدت، ولو في أدنى

والحال ما الذي فعله ناقدنا السيد مزيك؟ أبداً، إشكالية الحرب وإشكالية تفعيل خطاب الحرب التي طرحناها مقابلنا وجريمة الغرب المزبوعة، والتي لا يصدق تجاهلها، ويبدأنا للتفاني معه أو مع غيره إذا اختلقتنا عليها، بإشكالية الضم التي تسلم سلفاً بأنها «حلالية»، والتي وقفنا بصددها في مقالنا في «الناقد» كما في مقالاتنا ومداخلات أخرى موقفاً نقدياً، من منطلق التمييز بين الفعل القوي والفاعل الضعيف. ومن حق ناقدنا أن يعتبر أن موقفتنا من الضم ليس نقدياً بما فيه الكفاية، ولكن ما لا نحييه، وما لا نميزه معنا أرضية الجهاد المشترك التي نفرض أننا نتفق عليها، هو أن **نصنع من إدانة الحرب ضد العراق، بلة أنديروها كما بلة لما أنه يقول.**

والى جانب نقطة الخلاف المركزية بهذه، التي صر على أنها نبش «فوضوية» لإزاحة قضية متروكة عن ناقدنا في عدد من التعاصيل:

١ - أنه يتهمنا بأننا في غفرون، مع سائر القاتلين، به «الغرب الواحد للوحدة الذي لا يهه سوى تفتيتا وتبني ثرواتها والذي لا يقوم بأي فعل إلا من منظور المبدأ الكامل لحرثنا ووجوهنا». والحال أننا نتهمه هنا بسوء القراءة، أن لم يكن بسوء البية. فقد كنا غرضنا الصمعة الأولى تكاملها من مقال جريمة الغرب المزبوعة الرابع في ثلاث صفحات (من «الناقد») لتوضح أن «الغرب»، الذي كتبنا تضعه مدياً بين قوسين، ليس في نظرنا مفهوماً مأموماً، وأن «الغرب» نفسه هو الذي أعاد بناء وحدة مسكرة ووقفت في هذا السبيل مفهوم «الغرب» ليكون له علة إيديولوجية في مشروع حربه ضد العراق. وقد أوضحت أيضاً، من خلال مثال حزب جوب للثلاثين، كيف فشلت بريطانيا في «غريب» حربه ضد الأرستين، وكيف اضطرت إلى أن تخوضها تحت لواء علمها الخاص، بدون أن تتمكن من الصاع «الغرب» بالانجرار ورامها لأنه لم يكن للغرب في جزر المالديف المصالح القطعية والاستراتيجية التي له في دول الخليج. ومعه يمكن من أمره، فانه غير دليل على أننا لم نعامل ضد الغرب على أنه كتلة واحدة هو أننا يتما مقالنا كله على التمييز

■ لست أدري ما هو التعريف القاموسي النقيض لكلمة «مفادلة». ولكن بدا لي أن هذه الكلمة هي التي تخضع كل فعوى للمال الذي يميل توقيع السيد مزيك في النشر في العدد ٣٨ (أب/أغسطس ١٩٩١) من «الناقد»، تحت عنوان «المفادلات والمفادلات». فالقروض في هذا المقال، للنشر أصلاً في باب «ناقد ومنقود»، أنه يتضمن رداً على مقالتي المنشور في العدد ٣٣ (أذار/مارس ١٩٩١) تحت عنوان «جريمة الغرب المزبوعة». والمفادلة تكمن في ما يلي: إن الإشكالية التي يتصدى الرد لتضيها هي غير الإشكالية التي يطرحها مقال. فالرد يدور حول مسألة واحدة وصية هي مسألة الضم، ومقال يطرح بدوره مسألة واحدة وصية، ولكن مغايرة، هي الحرب، والحال أن الفارق بين المسألتين كبير، وأكاد أقول، بالإحالة إلى لامرت القرون الوسطى، أنه في مثل كثير الفارق بين المسألة الحلالية والمسألة للجمع عليها.

وبالمثل، إن الضم، جواز من علمه، شرعيته من علمها، قومية من قنطريته، مسألة قابلة للأخذ والرد، قابلة للتفسير ولتفسير مضاد، وقابلة وجدانياً لأن ينسج بصددها موقف الإنسان العربي، ومن الممكن تماماً أن نتصور متفقا عربياً يؤيد ضم العراق للكويت، وأخر يذم، وأخر يضع شروطاً ويدي تحفظات في الجبهه أوني أنخر. ولكن الحرب ضد العراق بالمقابل مسألة فوق كل خلاف. ولا تختمل اقتساماً من ذلك القليل: فمن أي دأر ما يؤيد الحرب ضد العراق بالقوى التي شنتها، وبالشكل الذي شنت به، وبالأهداف الفعلية (لا الاسمية) التي شنت من أجلها، وبالمصالح التي أوفعتها في صفوف شعب العراق وبيشه، وبالدمار الذي ألحقته باقتصاد العراق وعمرانه، بكتفه، ويبدأنا على الأمل، أن يكون عربياً. قد يبدو موقفاً هذا وذاكياً، وعلى الأخص في زمن مجازل أن يقول وداعاً للوطنيات، ولكن أي معنى يبقى للوطنية إذا كان الوجودان نفسه عاجزاً عن أن يكون واحداً في الكوارث الكبرى، من قبيل الكويت التي حلت بالعراق نتيجة للحرب التي شنت عليه؟

الحفود، بملك المبدأ القانوني الكوني؟ ثم إن يكن حجم القضية مقررًا سلفاً لأن المطلوب في الواقع لم يكن معقبة العراق، بل تدميره وتدمير قدرته على تطوير ذاته، تلك القضية التي كان مع الأسف يسارع إلى التبحر بها قبل الأوان أكثر مما ينبغي.

٣ - يتجسّد نفاقنا علينا، مثلاً بتجسّد سائر أنصار الحرب ضد العراق، بالشرعية الدولية. ونحن لن نفوض هنا في مناقشة هي سلفاً بحكم العزيمة حول مدى شرعية تلك الشرعية الدولية. ولكن حبسنا أن نشير إلى نقطة واحدة. فقرار الحرب اتخذ من قبل القيادة الأميركية قبل اتخاذ مجلس الأمن لقراره. وإن يكن مجلس الأمن قد حدد يوم ١٥ كانون الثاني كأخير أجل للتأذّر، فما ذلك إلا لأن القيادة الأميركية كانت قد جعلت ذلك اليوم تاريخاً ممتكناً لبدء العمليات الحربية في ظل شروط جيوفيزيائية ملائمة. فكيف يجوز الحديث عن شرعية دولية عندما تكون قرارات أصل جهاز من أجهزة ثابته ولاحقة لقرارات فرقة عمليات الدولة المستعجلة للحرب، وبالضمانة حل غرضها. باعتبارها - سواء امتنعت مجلس الأمن الدولي معاضدة أم لم يمنحها؟

٤ - يرفض نفاقنا إجهادنا القائل بأن موقف الديموقراطيين الألمان الإيجابي من فعل توحيد ألمانيا على يد بيسمارك - ورغم موقفهم السياسي من فاعله الأوتوقراطي - قابل للسحب عربياً على فعل ضم الكويت على يد فاعل لا يقل أوتوقراطية. وهو يرفض هذا الاجتهاد بحجة أن العصر قد تغير، وإن الديموقراطية أصبحت في المعيار. ونحن لا نشك في أن العصر قد تغير، وأن الديموقراطية أصبحت واحداً من معايير الأساسية. ولكن السؤال، كل السؤال، هو:

هل يتطابق العصر العربي مع العصر العالمي؟ وإذا كان العالم يتقدم نحو مزيد من الديموقراطية. فهل يتقدم العالم العربي نحو مزيد من الديموقراطية أم أنه يتراجع، مع حيث استشراف الأنظمة الاستبدادية، إلى ما قبل القرن التاسع عشر؟ وإذا كان الوضع العربي حالياً هو أبأس من الوضع الألماني في القرن التاسع عشر، فبأس أي تقدم ديموقراطي نستطيع أن نرفض اجتهادات الديموقراطيين الألمان فيما يتعلق بالحكمة القومية؟

٥ - علينا نفاقنا بأن وأكثر القوى الظلامية والأصولية في الوطن العربي وخارجيه هي بالذات التي وقعت مع هذا الفعل (وضم الكويت). ونحن لا ننكر أن هذا هو واقع الحال فضلاً. ولكننا نجري هنا تمييزين: أولاً بين القويادات والجيوش على مستوى الحركات الأصلية. فالقويادات كانت عربية، ولم تؤيد والقمل، إلا تحت ضغط جاعليهما. وثراً ما الأمر

لاتحازرت في الأزمة إلى جانب الطرف الذي هو موفاً أصلاً. ونميز ثانياً بين موقف الأصوليين إجمالاً وبين موقف القوميين والديموقراطيين والتقدميين العرب. فالأصوليون ما أبدوا العراق إلا لأهم يريدون الحرب مع العرب. مكلّ حرب مع العرب، حتى ولو كانت بالتساكيد غامرة، هي من منظورهم الأيديولوجي كسب لأن من شأنها أن تمزق القطيعة الحضارية التي هي من أعزّ مطالبهم، أما القوميون فقد كانوا إجمالاً متوجسين من الحرب، وقد ضغط أكثرهم باتجاه تجهيزها. بل إن منهم من اعتبر أن فعل الانسحاب من الكويت قد لا يقل قوة عن فعل ضمها إذا كان من شأنه أن يحول دون نشوب الحرب، وبالتالي دون تدمير العراق. . . ولكن هذا الرأي - وقد كنا من أنصاره - لم نكتب له مع الأسف الغلبة.

٦ - يرفض نفاقنا دعوتنا إلى «تأميم النفط العربي»، بمعنى أن يكون النفط العربي عربياً حقاً، أي ملكاً للأمة العربية جمعاء، وليس فقط لأقطار الخليج الصحراوية الصغيرة الكثافة سكانياً، وعلى الأخص ليس فقط للأسر الحاكمة في هذه الأقطار. ويقول أن مطلب تأميم النفط بهذا المعنى غير قابل للتطبيق إلا بعد قيام الدولة العربية الواحدة الديموقراطية، ونحن نعلم أن هذا هو واقع الحال فعلاً. ولكن ليس رفع شعار التأميم هو التقدمية الصهيونية لوضع موضع تساؤل؟ ولماذا لم يكتفي هذا الشعار بالقوة الماثلة من حرر، تبي الخيلاريه، فكيف يمكن تسمية الضغط على تلك الأسر المالكة كي تسيل بمشروع الدولة

العربية الواحدة؟ بل أكثر من ذلك: أليس انفراد هذه الأسر باستلاك الثروة النفطية العربية هو ما يجعلها علة أشد العداء لفكرة الوحدة العربية؟ أليس بقاء النفط «معدوماً» أو «كوتياً» هو بالتحديد أحد موانع الوحدة؟

٧ - يزايد نفاقنا علينا إذا كنا نرفع شعار «تأميم النفط العربي»، فلماذا لا نرفع شعار تأميم الثروة المالية العربية؟ وحتى سحب - ولم لا؟ ولكن هنا نلاحظ أيضاً أن الأسر المالكة إياها، والفقراء مع علكاتها ومشغليها على نفسها، هي التي تتحاشى كل ارتباط مصري، من قبل الأرباط المالي، مع الأقطار العربية الأخرى، ولا سيما إذا كانت كبيرة الحجم سكانياً، فهي قد فكرت باستقدام جبال الجليل من الألاسكا، ولكن لا تفكر قط تفكيراً جيداً باسترجار مياه النيل أو شط العرب.

٨ - يتحسر نفاقنا أيضاً على مصائر الكويت التي ظلمت في الأزمة ظلماً كبيراً مع أنها تكاد أن تكون حسب وصفه سيوسرا الخليج. ونحن نشاكره بكل تأكيد عاقلة هذه. ولكن اليوم، وبعد أن اكتشف ما تكشف من معطيات حرب الخليج وسفاهتها، فإنا نعتقد أن غضب شعب الكويت يجب أن يصب أولاً وأخيراً على من خطط للأزمة والحرب معاً، وعلى من لعب بالطفلة وكأنه يلعب برغمة شطرنج، وحكم على الكويت بأن يكون كل دورها دور البريق الذي لا شأن له ولا مصير، سوى التضمينة لاسترجار الحفص من مثله. وهذا ما كان. □

بؤس النقد وشكلانية العقيدة

التييجاني حامد البشير
السجاني

واسمي غشية زاحياً أت ونه. . . إلى أن لويس عوض لم يترك نصومه. - فهو، أي البديوي - يذكر هذا على اعتباره اعتقاداً غشياً! فإذا به وهو الأكاديمي الذي يريد أن يظهر بمظهر الحريص على ضرورة تقنين النصوص وتوثيقها، يقع هو نفسه دون أن يدري في نفس الخطأ. فراه يتجاهل توثيق المراجع التي اعتمدها واستقى منها مفاسل مقالته. . . وكذلك على ذلك تشير إلى بعض النفاصل التي استقى منها المعلومات من مصادر لم يذكرها مثلاً:

١ - «تولي العربي قبل ولادة داني باكر من قرين،

■ وقتت على مقال الدكتور أحمد البديوي في العدد الرابع والثلاثين من مجلة «الباقده» (تيسان/أبريل ١٩٩١)، والمفتون تحت اسم وعلو حدة مقال وضعية غشيانها، وجاء مقال الكاتب رداً على مقال الدكتور غالي شكري المنشور في عدد (الثانف) ٢٥ (نوز/أيلول ١٩٩٠).

في البداية يأنشد البديوي على غالي شكري دفاعه عن الدكتور لوسى عوض. . . وقبل الشروع في نقيد الزاعم التي ذهب اليها الدكتور أحمد البديوي، أحب أن أشير إلى نقطة هامة وبغضلة. فالبديوي يسوق رأي



وقد سبق وأن تبه جرجي زيدان إلى ذلك، قبل أكثر من ثمانين سنة، فقال: [١٩].

٢ - فالعري لم يحظ بقراءة داتني... فضلاً عن ان داتني لم يكتب الكسوميديا باللاتينية، وإنما كتبها بالإيطالية... الخ.

٣ - وما كتبه لويس عوض... يشبه ما كتبه عن الافغانى، مما سبق أن تناوله باحثون من الغرب مثل نيكي وخلدوري. [ما هي مؤلفاتها؟]

٤ - أولاً: نشر لويس عوض كتابه وعلى هامش الغفران، في حلقات، في جريدة (الاهرام)... ثم نشرت المقالات مجمعة في كتاب الهلال...

٥ - ثانياً: نشر محمود محمد شاكر نقداً لمقالات لويس عوض في مجلة (الرسالة) [٢].

٦ - اما النجاشي، فيحصل بمجلة (حوار) ومأساة عمرها لوقين صالح.

٧ - نعمتنا نشرت جريدة (النبيويورك تايمز) تحقيراً عن المغايرت الامريكية...

٨ - نشر... لويس عوض - مقالاته وشعره وفصولاً من روايته والنعاء في مجلة (حوار الحرية، ومجلة (الكاوتن) الانكليزية التي تصدر عن المنظمة العالمية.

من هذا التقديم يتضح ان الكاتب استقى معلوماته من مراجع تجهل ألقابها وتوثيقها. وهذا يصيب المقال بالعطب.

بالضبط المدقق الحصيف على المقال التقدي الذي كتبه د. أحمد البديوي، انه نقد انطباعي كتب على عجل ودون ترو فهو يستخف بمجمل ما قدمه د. لويس عوض دون احتكام الى العقل، ودون سند عقلاني... يتضح هذا من خلال قراءة مثابة لما كتبه... اما ان يكون (كون) أبو العلاء العربي متأثراً بالفتاوى البيهانية (اللاتينية أو النصرانية، فهو أمر مطروق، في الشرق، وفي الغرب، وما كتبه لويس عوض عن الغفران ليس جديداً، يشبه ما كتبه عن الافغانى، مما سبق أن تناوله باحثون من الغرب مثل نيكي وخلدوري... فهو هنا يشر شكوتنا حول قدرات د. لويس عوض دون ان يذكر ما يعتبره الكاتب... اذ لا يمكن ان نقول: انه لم يقدم جديداً. رغم ان من يفتق على اجديديات مناهج البحث يعلم ان الجديدي ردهه ليس العنصر الذي يجند أهمية أي بحث؟ ومن الاشياء الهامشية التي يقدمها - البديوي - لاثارة الشكوك... قوله:

نشر محمود محمد شاكر نقداً لمقالات لويس عوض

في مجلة (الرسالة). وكان نقد شاكر ينطوي على تصويب للاخطاء ومغالطات وقع فيها لويس عوض، ومن بعد جمع محمود محمد شاكر مقالاته، وطبعها في كتاب عنوانه «باطيل وأسار»... ينقل البديوي، هنا، الكلام دون اضافة أو تفسير، ودون أي هدف يثري القارئ سوى التزئرة ولم يشر بعرف الى جانب من تلك المغالطات والتصويبات التي وقع فيها لويس عوض!

يحاول د. البديوي ان يظهر من خلال المقال الذي نشره يعظّم الدفاع عن الحرية والديمقراطية، وهذا لم يكن معروفاً عنه من أنه كان سياسياً أو مثكلاً باسم التضحية أو الوطنية. ولم يرفع قلمه يوماً مدافعاً عن احد... وقد كان يعاني التقدمية من خلال تعالاه ومواقفه وتصرفاته... ورغم هذا لم يصفه أحد بالرجعية أو النحوي، رغم استحقاقه لتلك التعت.

وما تشككيه في وثنية د. لويس عوض، الا واحد من تلك المواقف السلفية! فهو يحكم على المرء من خلال مواقف سابقة بصورة جامدة ودوغمائية ولا ينظر لحركة التاريخ ولا التطور الفكري الانساني للبشر...

فرع علمنا يان الانسان موقف... لا اتي لها ولا مقالة البديوي تبدو بالثة... لا اتي لها ولا ابعاد... فهي تركز - كالكليات المضادة - على صحيح وبعيد! وإذا كان كذا لكسر كذا فهو محكم صحيحاً سياسياً من سطفت ادبية... متعصب للقرابة عدية... لا يفتقر الى محاكماته الغريبة - الفصليانية - (فهو لا يبرهن على ما يرى من خلال الشواهد والأدلة والقرائن، وإنما عن طريق والعبية شكلية... فهو يتحدث مثلاً ما يسميه والمغالطة التي تظهر في ثانيا كلام غالي شكري وحصرها في نقطتين:

الاول: «القررت الحملة الشرسة على كتاب وعلى هاشم الغفران» بالناشخ الاهراي للحد للاطاحة بالنصرية، في منتصف الستينات.

والثانية: «وكانت الحملة في واقع الامر إشهاراً سلبياً لشروع الاسلام السياسي... اما كتاب وأباطيل واساره» لمحمود محمد شاكر، فلم يكن أكثر من التعيد السليبي الخف من لويس عوض مادة سخية للمجتمع والمجاهل» (ص ٤).

وبدلاً عن أن يلجأ كاتب المقال (البديوي) الى تناول موضوع اقتراي الحملة «بالناشخ الاهراي»، للاطاحة بالنصرية وتفتيده كزعام اذا كان يريد ان يفتي بصدور تلك والحملة، التي لا يجهلها انسان عاصر تلك الفترة أو قرأ عنها في كتب التاريخ والسياسة في مرحلة لاحقة، على اعتبار انها عصر الثورة والنصرية نفسها... ولم يتحدث فيها عن مائة الحملة وأسبابها وما إذا كانت... والشأراً سلبياً لشروع

الاسلام السياسي، لم لا... فهو - البديوي - يسوق أشباه لا علاقة لها بالموضوع المشار إليه بل يلجأ كعادته للمعلومات التي حصرها في نقاط ثلاث فقط:

النقطة الأولى: ان لويس عوض نشر كتاب وعلى هامش الغفران في حلقات، في جريدة الاهرام، ثم نشرت المقالات مجمعة في كتاب الهلال.

الثانية: «نشر محمود محمد شاكر نقداً لمقالات لويس عوض في مجلة (الرسالة)، وكان نقد شاكر ينطوي على تصويب للاخطاء ومغالطات وقع فيها لويس عوض، ومن بعد جمع محمود محمد شاكر مقالاته، وطبعها في كتاب عنوانه «باطيل وأسار»، ويصل في النهاية إلى القول: «احتفل... محمود محمد شاكر ونقل معقلاً في السجن يوم ٣٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٧».

الثالثة: وان اعتقال محمود محمد شاكر يرجع إلى سبب واحد، هو رده على مقالات لويس عوض، وان الجزء الثاني من الكتاب الذي يعرض - أول ما يعرض بلوس عوض، بعد جمع محمود محمد شاكر وخلاصة القول في رأيي ان الشق الأول من النقطة الأولى كلام لا يند به... لا ليس ما يمنع ان ينشر اي كاتب مقالات في جريدة أو مجلة ومن ثم يقوم بجمعها فطبعها في كتاب أو كتب ١٢ أما الشق الثاني والذي يدعي فيه الكاتب ان لويس عوض والمفكر الاكاديمي جزء من السلطة وصاحب مشاركة ودية وامر وجريدة الاهرام في الجريدة الرسمية للنظام، والمعرفة من اتجاهات الحكومة، وكان رئيس تحرير الاهرام هو محمد حسين هيكل: «داعي الدعاة ليس أكثر من افتراء وبهمج على الناصرة من طرف خفي... ولا نفهم من هذا الكلام سوى ان البديوي يريد ان يصل إلى ان كتاب لويس عوض على «هاشم الغفران» وهذه الامر ان ينشر لولا استغلاله لمركزه، على اعتبار جزء من السلطة، وما كان لاهرام وعلى رأسها وداعي الدعاة - كما يسميه - إلا ان تستجيب ما داما في قطار واحد؟ عجباً!

أما أيضاً فيفس الشق الأول من النقطة الثانية لا تعليق على ان من حق محمود محمد شاكر ان ينشر في الصحف السبارة والجلات ما عن له... وري ان الجزء الثاني من النقطة نفسها لا يقلل بل النطق لأن الكاتب - البديوي - لم يوضح نوع الاخطاء والمغالطات التي يبدو انها لم تكن معصورة في مجرد النحو والصرف والبلاغة... النقد كان أصلاً من ناحية والمضمون موجهاً للنصارية!

أما النقطة الثالثة فلا نعتقد مع البديوي وان اعتقال شاكر يرجع إلى سبب واحد هو رده على مقالات لويس عوض... لأنه يفتي طبيعة الرد (شاكري) ومضمون



المقالات (لويس) من جهة، ولأنه من جهة أخرى - البيدي - بمحاكم دون أن يدري أوع دراية. بمحاكم النصارى في شخص لويس عوض لا يصفته الشخصية، ولكن لا اعتقاده الجازم أن المصادرة ... والاعتقال هما أفضل ما يقدمه مفكر وشيخ الصلة بالسلطة والغريب أن البيدي يرى براءة عمود محمد شاكر استناداً على القول بأنه لم يقدم لمحاكمة، ولم توجه إليه تهمة دون أن يقدم لنا شواهد وأدلة! ... والذي يغضب البيدي أكثر من أي شيء آخر - كما يبدو - أن لويس عوض ... فلم ... يجمع كتابه، وطبعته له دار الهلال في نيسان/أبريل عام ١٩٦٧، وعمود محمد شاكر يوسفي في السجن؟ ويتساءل بحرقه ... كيف قبل داعية الحرية أن ينشر كتابه، يوم كان ناقده مكبلاً في السجن، وقد حرم من حقه في الرد وصودر كتابه؟

لقد لم يلجأ البيدي إلى تنفيذ مزاعم لويس عوض، بدلاً من الحكم عليه، بحجة أنه صدر ... كتابه بكلمة قال فيها: وأن الرجعية هاجمته، وقال عن نفسه: وشهد الرجعية المظلوم. اكتفى - البيدي - بجزء مبسوط من المقدمة من كلامه وبصورة تتماشى مع رغبته الذاتية ليصل إلى النهاية إلى نتيجة التساؤل: وبصورة ... فمن المظلوم السجن المصادرة، أو المطلق الذي يستعدي السلطة على نقاده! على أن خالقوه الرأي في قضايا أدبية!

والآن يمكن أن نسأل - دون انتظار الجواب - من البيدي ... لماذا طبع الجزء الثاني من كتاب عمود محمد شاكر الذي صدر يوم ٣١ آب/أغسطس ١٩٦٦ عام ١٩٧٢ - أي على عهد السادات - ومع اشتداد الحملة العادية والمصادرة للنصارى ... هل سمح بطبع الجزء الثاني لأنه ... نقد تطويعي على تصويب لأخطاء ومغالطات وقع فيها لويس عوض؟ أشك في ذلك لأن هذا يتطلب منا عودة إلى الحقيقة الناصرية ودراسة الموضوع على الصعيد الأدبي والسياسي والاجتماعي، لكي لا يتحول النقد إلى مجرد مناظرة شكلية خارج الموقف الإنساني ومنطقه الجليور.

إن نلجأ إلى تنفيذ مزاعم البيدي التي تدور حول مجلة حوار ومصادرتها، لأنه يرغب في الظهور بمظهر الحريص على الحرية والديموقراطية ويتباكى عليها ... لن نقول له: أين كان قلمك عند تاريخ الحزن الكثيرة التي تعرض لها السودان منذ جزيرة أيلوك/سبتمبر ١٩٧١ حين اغتيل الشهداء: هاشم العطا وعبدالحق والشفيق ... وعمود محمد طه الذي اغتيل غداراً من قبل حلاوة النيمري وعصامته ١٩٨٠ التي اغتيل فيها - لا السياسي ولا الديموقراطي - لم يشهد أية مساهمة للبيدي، الذي يتباكى على الديموقراطية ومسير الحرية التي أقبل ما يقال فيها أنها مهدورة في

السودان ... ولم يفتح الله على الرجل بكلمة، في الوقت الذي تشرد فيه الملايين من السودانيين ... ونقول الأبياء أن الملايين معرضون للهلاك وخطر الموت جوعاً.

ونقول في الحتم إن الحرية والديموقراطية ليستا مجرد مظاهر شكلية وإنما هما موقف مصري: إما الموت وإما الحياة! وليس مجرد تسجيل خواطر دعوية ولعبة شكلية لا علاقة لها بواقع الحياة، كما يفهم البيدي الذي لا يجعل من أن يتف وسخافة (!):

«إذا كنا نؤمن بحرية الفكر، ونؤدو عن حماها، فإننا لا نوافق على مصادرة كتاب لويس عوض، وذلك لا يرجع بطبيعة الحال إلى أن مؤلف الكتاب هو لويس عوض، وإنما لأن أيدينا بحرية الفكر يعني رفضنا مصادرة أي كتاب سواء أكان مقدمة في فقه اللغة، أو وأبسط وأساهره أو مجلة وحول ... فهو يدافع - البيدي - عما يراه مصادرة حرية الفكر عام ١٩٦٦ ويغض عينه عن الواقع المعاصر في حركته وديناميته. لا شك أن تفكير البيدي تفكير مسلق ... فبدلاً من أن يتف مع حرية الفكر والحرية المهدورة في واقعنا

المعاصر - في التسعينات - نراه يحاكم مواقف القذافي عام ١٩٦٦ - أي قبل أكثر من ربع قرن - نراه يتنظر للواقع يستنظر ودفعياً. فإذا كانت الاستراتيجية سقطت وانتهت في لمح البصر، فلماذا الإصرار على أن لويس عوض ظل كما هو عليه عام ١٩٦٦. إذا أخذنا كلام البيدي على محمل الجد ... فهل لم يتبدل موقف الرجل خلال كل الفترة التي تربو على ربع قرن؟ إن المسألة تحتاج حقاً وقفة جادة بدلاً من المهاترة والتشفي ... أعني المرأة البيدي، وإلا لماذا يتف في نهاية مقالته بسذاجة: «بمثل ما تكونون يكال لكم وتزدلون». إن من كان قبل سطرين يدعي أنه مع حرية الفكر ورفض مصادرة الكتب لا ينبغي ابتهاجه بمصادرة كتاب د. لويس عوض وألا كيف نقهم: «بمثل ما تكونون، يكال لكم؟» لا نرغب في طالة الموضوع ولهذا اكتفي بهذا الجزء مع إضافة جملة أخيرة: يجب لنا أن نتساءل على أن يكون لنا عودة إذا دعت للعودة: «الإنسان موقف؟» - ولكن هو د. أحمد البيدي؟! - (...)

رحمة الله على المعري!

عبد الحميد الشيخ عطية
سورية

ألبسها ثياباً تليق بعمرها وترفع رأسها، فوضع على هامتها أجل الخيلان وعل جديدها أروع عقود اللباس وبين يديها أبعد الآلاء الخلدان المعرية! فإذا أهدأتها صاحب قصيدة «تاموس الحسين» وهو من الخليل! إنه يريد أن يقول شيئاً ما ولكلنا لن نقهم ما يقول حتى ندرك ما يريد القول ... وهذه طامة ... انظر مثلاً هذا الشعر:

عصافير أم صبية تفرح
عليها سنن من غم يلح
وأقدامها العربية

عازٍ يصلص في ساقيه

هذا من شعر بدر شاكر السياب في قصيدة الأسلحة والأطفال؛ هذا الشعر يوضع نفسه تلقائياً يفهمه العربي وفير العربي ... لأنه أجمل وحمل، معبر مشرق يصل القلب والمقل والروح. انظر إليه يبدأ

■ لقد قال يوماً ما:

وأي قال كنت الأخير زمانه

لاي بما لا تستطعه الأوتار

ويسو إن شعرائنا المعاصرين، قد تخلصوا هذا المعنى فأصبح شعارهم النين، بشعور أو بلا شعور، بالشعر أو بالأشعر ... أصبح لدينا كابوس هائل من الضفاد التي لا يفهمها أحياناً حتى كتابتها ... والأصل في الشعر هو الفهم وهو الايضال وهو الاتصال. خذ مثلاً قصيدة «تاموس الحسين» المنشورة في مجلة «الناقد» العدد السادس والثلاثين ... هل فهمها كتابتها ... هل قرأها جيداً ثم أرسلها للقرء المكونين! لقد كان المعري وما زال عظيماً ... عظيماً جداً، لأنه استطاع الإبداع داخل إطار الأصل، فبدلاً من ترك القصيدة الأصلية ونقيتها ثم تبديلها بأخرى لها قوام مختلف وسلوك مغاير، فهو إناثا القصيدة العربية كمعروس

قصيدته واتشودة المطرعة هكذا:

عينك غابيا تخلق ساعة البحر
أو شرفتان راح يتأني عنهما القمر
عينك حين تهبان تروق الكروم
وترقص الأصواء كالآهبار في نهر
المهم أنك تفهم وتندمج وتصل وتصل إلى الدفوة
التي لا يوصلك إليها غير الشعر... اقرأ كل شعر بدر
شاكر السياب رحمه الله أيضاً! وأقرأ شعر نزار قباني
وأدونيس وغيرهم كثير... على الأقل تفهم! أما هنا
يقول الشاعر محمد الجبالي...

يتخط المسافات
بضخيم ناموس الكهرايز
وتكنولوجيا النصف الصحيح
إن البداية... يتخط... بضمضم... ثم يتخط
يتخط... ثم يا شيوخ القلب! نسأل اللغة العربية
ولأربابها وتكتبها... هل تحت اللغة إلى هذا الحد من
التعبير الجميل المرفه الذي يصل الناس بالناس
والروح بالروح... ثم أين هي الموسيقى الداخلية التي
يقال إن الشعر الحديث ملأ بها وكيف يشحن الشاعر
هذه الموسيقى فحسن كلامه المقصود به شعر، وإذا كان
كذلك فقد أبعد عن السجية والتقاليد وأصبح حرفياً
أي - ذا حرفة - وهي قطعاً ليست الشعر بعد ذاته،
فهذه الحرفة التقنية في تضييق الكلمة موسيقى داخلية
مقصودة من الشاعر لا تمت إلى الشعر بصلة؛ لأن في
الشعر خصوصية التقاليد والاستجماع مع التلقي ومع
اللغة التي يفهمها الناس... ونسأل... لماذا استطاع
السياب ملأ قلوب سامعيه وشحن نفوس أبناء قومه
من خلال شعره، ولماذا يستطيع نزار قباني سلب إلفته
معاصريه... لماذا مع أن الشاعرين اشتغلا من خلال
الشعر العربي الأصيل ولم يخرجوا عنه... وربما خرجا
على وحدة البيت الشعري فقط... ولكنها لم يخرجوا من
دائرة الشعر العربي الأصيل قطعاً... إن موسيقى
الشعر العربي ببحوره المرفوعة أغنى بكثير من هذه
الموسيقى الداخلية التي يدعونها في الشعر المستحدث؛
وهي موسيقى متنوعة تؤذي أغراضها بيسر وسهولة
والاستجماع مع الروح والنفس العربية، بل ومع اللغة
العربية ذاتها... لقد درسوا الشعر العربي والتقدروا
فوجدوا فيه هذه القنولات، فأرادوا تقليدها... أو قل
أرادوا إدخال جديد ما على الشعر العربي... بصفاء
نبي... ولكن هل ينتج أحدهم في المحاضر والتسليق أن
يسمي نفسه شاعراً... شاعراً عربياً أصيلاً! اللديع
الأصيل لا يترك عروسه ويهبط إلى بحر أجنبية غريبة

تبعثر الكلام وتضع الفعل في آخر الجملة؛ شتان بين
العربية السمراء:

كأصم لولك يا ابنة العرب
كالفجر بين عرائش العنب
أو كالفجر على ملاحه
دعة الثرى وضروقة الذهب
(بدر شاكر السياب)

وبين الأجنبية التي يقرأونها هذه الأيام... مبهودين
بشقاها أو يافسها أو موسيقاها الداخلية؛ لا شك أن
أغلب الشعراء الحاليين يغازلون الأجنبية إلى حد
نسيان حقوق النصف العربية السمراء وواحات النخل
الشامخ... إن من يولد على رمال الصحراء لا يستطيع
أبداً التزلج على الجليد بمهارة أبناء جبال الألب
وأقاصي اسكتلندا.

هل أصبح الجبل الجديد من الشباب، يتلوق أي
شيء يقع بين يديه غير الأصل الأصل!
تعود إلى «ناموس الحسين» تقرأ القصيدة... هذا إذا
سميت كذلك... من ألومها إلى آخرها فلا تجد لها رأساً ولا
ذنباً لولا العنوان الذي من خلاله عليك أن تربط
المشابهة وهي حرب الخليج بالمرزوق ثم تفسر كلمة
«الحسين» على أساس أنه صاروخ لا على أساس أنه
الحسين بن علي رضي الله عنهما، ثم عليك أن تفسر
وتسبط شعراً من خارج القصيدة إلى داخلها ومن
داخلها إلى خارجها... وهكذا فلت تفسر وتوطئ ولا تفهم
شعراً... هذه النتيجة هي التي تحملك تنزه من الشعر
والشعراء إلى الأبد وتفضل فعلاً سماع وليد توفيق أو
الحروب إلى أقرب سترى لها فيلماً عن الفيناصورات أو
عن مجدل إمام أو دريد حام!

خذ هذه القصيدة مثلاً:
فطّل
تسلق سوراً
صعد عليه جبل
استلقى على بحيره
سقطت عليه
أرض!
فمن يستطيع أن يقول
له: لا
رجل
بصلح الأشجار
ويصق على العشب

هكذا نشرت هذه القصيدة المقسمة إلى عدة أجزاء
والتي كتبها الشاعر منظر المصري بعنوان: «رحلات
شقائق النعمان» ونشرها مجلة الموقف الأدبي السورية.
إنه لولا تاريخ القصيدة ونشرها بتاريخ ٣٠ تشرين

الأول/ أكتوبر عام ١٩٧٣ لما استطاع أي منا أن يعرف
على وجه التحديد من هو الطفل الذي يتسلق سوراً
وصعد عليه... جبل... ثم يستلقي على بحيرة ثم
تسقط عليه أرض... ومن هو الرجل الذي يصنع
الأشجار ويصق على العشب، وحتى بعد معرفة
تاريخ القصيدة وانتسابها لحرب تشرين الأول/ أكتوبر
١٩٧٣، فهل هذا هو الأسلوب المناسب حقاً للشعر
عن حرب تشرين! يقول:

تكتفي شجرة
لأفح عيني طوال الوقت
لأسي
لأشعر بأنني على ما برام
ولو بددون أرماء
تكتفي شجرة
تكتفي حبة عنب
لأنني تحت الكروم
لأفح بالرفح
لأفهم في أخيره
وأعود سكراناً إلى البيت
وقد ضيقت كل تعب الشاء

١٩٧٣/١١/٧

ثم يقول: ضطب دم الحربه
.. الفقرة المذبحة
مياه الساقية
وهكذا
ابتدأت من ضفافها
وعلى صدور من شربوا منها
رحلات شقائق النعمان الحافضة

١٩٧٣/١١/١٣

هكذا نُشرت هذه القصيدة نطلها حرفياً كما وردت
في مجلة الموقف الأدبي... ونسأل في أي مازق وضع
نفسه ووضعنا فيه الشاعر حين عبر بشعره على هذه
الطريقة العجيبة... طفل... بحيرة... جبل...
أرض... استلقى... صعد عليه... سقطت
عليه... تكتفي شجرة... تكتفي حبة عنب...
لأفح عيني... لأسي...
الشعر قطعاً ليس هذا... لن يقتني هذا إلى أنه
شعر كل تكنولوجيا العصر الحديث وحتى نهاية العالم.
وليس الشاعر منظر المصري أو الجبالي هما الوحيدان
اللذان عبّرا ورسموا لوحاتهما بهذا الشكل؛ هناك ما هو
أدنى... وهو كثير... بحيث أننا لن نستطيع إيراد
الأمثلة لكثرة شعرهم رغم كل ذلك. أنك تنفخ أمام
شبكة كليات متقاطعة أو شبكة مهالك والمشاكل أن ما
من وقت لها!
الشعر أجمل ما أنتج الإنسان وأزكى لغات
العصور... إذ يستطيع شاعر أن يحلق بك في قبة

الكون الزرقاء وان يجعلك معه على القسم الشائعة من دون عتاء يذكر. ويستطيع شاعر مثل شعرائنا هؤلاء، ان يضعك في غابة رهيبة ويتركك دون ان يدلك حتى على طريق الخروج.

أقول ليت ان جميع من يكون الشعر، يتبرسون أكثر ويدرسون نفسية القارئ، المسكين المهيب والمنكوب معاً، فيكتسبوا تجاربهم بالطريقة التي تصل على الأقل إلى القلب ولا أقول إلى العقل. . إن زرار قباني يصلك مثلاً عن طريق القلب متجاوزاً كل الحظر والطبات، ويستطيع عن هذا الطريق اللولج إلى العقل رايكاً أجل السيارات الحديثة ومتعلّياً الطائرة الفتاة، وأحياناً يتركك في اقماره الاصطناعية تندور بين أجل الأفلاك والنجوم المخفية. وما أجل تلك الرحلات الكونية! ولو قرأت زرار قباني في مناسبات مثل حرب تشرين ومثل حرب الخليج، لوجدت الفرق المائل في التعبير وفي الشعر يحد ذاته وفي الايصال والاتصال بالتلقي. . . بالمهموم.

والشعر غذاء الأرواح؛ فكما أنك محتاج لأن تأكل يوماً وتعيش، يعضك وتشفي غليلك عما لئ وطاب؛ فانت محتاج لأن تسمع، وسمك بما لئ وطاب أيضاً؛ فالشاعر مجازاً طباخ ماهر. . من وجهاته المتنوعة الشهية تتغذى أرواحه. . . فرقة بنا أبي الشعر. . . لا ترسلونا كل يوم إلى طبيب أو إلى صيدلي أو إلى مستشفى تخصصي، وروفاً بحسالتكم أتم أيضاً. . . أليست أرواحكم عزيزة عليكم حتى تفرسوها على هذا الشكل! عجب.

انظر إلى هذا الفوض في شعر أدونيس مثلاً:

وحه يافا طفل / هل الشجر الدابل يزهر؟ هل تدخل الأرض في صورة عذراء / من هناك يرح الشرق / جاء المحصف الجميل ولم يأت الحمراب الجميل / صوت شريد.

إنه يعطيك دفق الشاعر ولو ثراً ويمتلك الروح في أقصر السبل ويوضح وهو لا يهابك ولا يتركك في غياب الغمز، ثم أنك لو قرأت قصيدته البارحة أو اليوم أو غداً ستفهم وسترتاح وتستغنى. . . فرغم ترووجه على الخليل فإنه لا يخرج عن القلب. . . يقول: - حتى الآن، ترسم الأرض إجابةً أعني ثدياً

لكن، ليس بين الثدي والشاهدة إلا حيلة تنمسية:

نيويورك

حاضرة بأربعة أرجل، كل جهة قتل وطريق إلى القتل

وفي المسافات بين الفرقى

(قبر من أجل نيويورك)

هناك ترابط وإيصال واتصال ووضوح وحال وتعبير فني. . . انه يتجاوز الأوزان والأشكال ولكنه يوصلك

إلى عمق معين؛ إنه عمق ثقافي يجب احترامه ودراسة؛ وعمق روحي يصلك فوراً بدون كلمات متقاطعة متعبة. إنه الشعر الجميل الذي يستحق مرتبة الشعر ولكنه وبدون مواربة ليس شعراً بمعنى الشعر التام.

لماذا؟

رغم ان الشعر يأخذ من كل شيء في الوجود ويدخل في الطبيعة وما وراء الطبيعة، إلا أنه في النهاية مفيد بطبيعة اللغة، وهذه الطبيعة هي في النهاية حروف وكلمات لها دلالات ومعانٍ وموسيقى، هي كل ذلك الغذاء الرائع المتنوع الذي ليس له مثل في دنيا اللوق والاحساس.

وسيا ان اللغات أنواع فالشعر يتبع هذه الأنواع، وليس صحيحاً ان الشعر يجب ان يكون عالياً. فمثلاً إذا قلت بالعربية. . . تكلم. . . أو حكى أقصوها بالعربية. . . Parler بالعربية أو قولها بالآلمانية Sprichen شبرخن أو قولها بالانكليزية Speak سيك، وبالروسية واليابانية والصينية وسبع وسبعين لغة كل واحدة لتلفظها مغايرة مختلفة عن الأخرى؛ هنا تدخل موسيقى الكلمة والحروف بدلالاتها المعنوية فتختلف في كل لغة عن الأخرى رغم ان التعبير واحد.

لقد دفعني قراءات الشعر الحديث - الشعر - أو ما

بدعى شعر الشعر إلى اكتشاف لغتي العربية من جديد.

وجعلني أشك بأوزان الخليل أكثر فأكثر وحتى بالمصانعة وحتى بوصلة البيت إذا كان غير رويدي في الشعر. . . وليس صحيحاً أبداً ان شعر الخليل هذا يطلق

العنان ويقطع القيود لا بل إنه يعثره لا غير وفاني، ان أكثر الأحيان وانذاراً ما تجده نسياً صائفاً قريباً من جو

الشعر. مثلاً ضربنا مثلاً في العدد الواحد والعشرين من مجلة

الحاج الذي يقول في العدد الواحد والعشرين من مجلة والنقاد في قصيدة يمكن للقارئ ان يعود إليها. . .

وكل ما في هذه القصيدة من تعبير إبداعى جميل قريب جداً من الشعر. . . إنه نثر شعري يستحق مرتبة

الشعر؛ ولكنك إذا عدت للعدد واحد وعشرين من مجلة والنقاد في الصفحة ٣٢، تجد قصيدة عنوانها (وردة الدانتيل السوداء) - أحمد ناصر - من هذه القصيدة التي أكلت صفحتين كاملتين من المجلة؛ لن يفقه أحد شيئاً ولن يفهم وان فهم فقد تاه، وان غاص ويبحر في كل كلمة وفي كل معنى فسوف يجد نفسه بعيداً. . . بعيداً جداً عن الشعر. . . عن القوت الإلهي الرائع الذي هو الشعر. . . وأود لو قال أنسي الحاج: «كيف أظن شاعراً وقد فقدت من يفهمني على الأقل»

وهذه لا أوجهها إلى أنسي الحاج بالذات لأنه شاعر مدعش على طريقته، وإقدر إبداعه. ولكني أظن ان يفهمها ويلتزم بها الكثير من صاروا شعراء هذا العصر!!

لقد اضطررتني قراءات هذا الشعر المشور إلى قول كل هذا من شدة المصانة التي ألقيتها من بعضهم، عندما ألقياً بقصيدة. . . يسومها قصيدة. . . ونشروها على أساس انها شعراً فلا أجد أحياناً حتى النثر في القصيدة. . . مبهيات وإسقاطات وتراكيب عجيبة. . . إن الشعر أجمل بكثير من بعض ذلك الشعر. . . ولقد أوصلي هذا إلى قناعة تامة. . . إن الشعر في اللغة العربية الغنية ورغم غناها، يجب ان يطبخ في طنجرة عربية على الأقل، في تلك الطنجرة المتعقة ذاتها التي طبخوا بها من قبل ولا أصبح كالأكل المدلولق على الرمل، لا يمكن لك ان تقتضب به إلا ودخلت معه الحمص والأشواك والوحول، وبذلك يفقد القارئ معناه ولذته. إن شعر النثر أو أغلبه شبيه تماماً بالأكل المدلولق على الرمل والوحول، فإذا كنت جاثماً عطشاً في برية. . . ووجدت هذا الأكل المدلولق على الرمل ووجدت الأكل ذاته أيضاً في طنجرة. . . فمن أيها تفضل الزاد؟ سؤال للرد والتفكير. □

